

هذا الكتاب تقرير تنقيح

قيمت عدد ...

٣٣٠٢٠



الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغاى دار السعادة
... سنة ثمان وخمس
ومائة والف



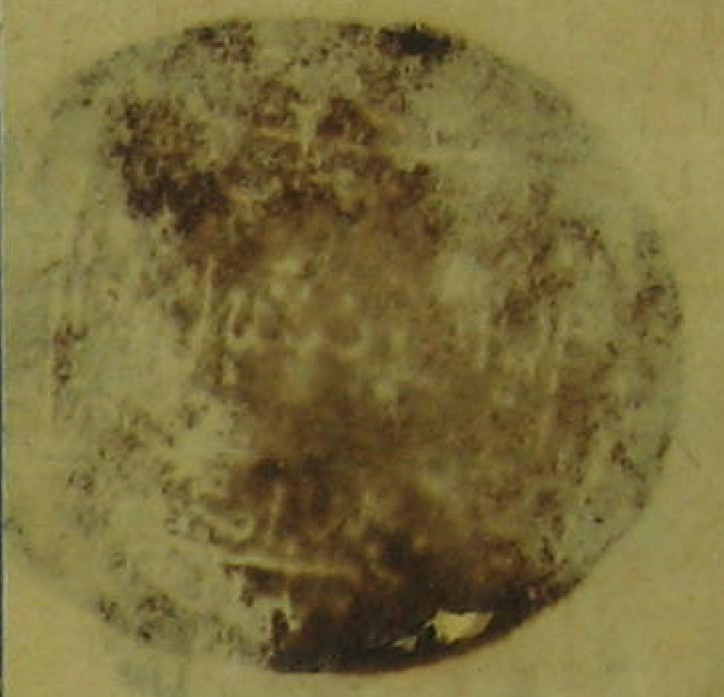
هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية
مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل
حائز مجامع البر الاكمل الا وهو اغا دار السعادة الحاج بشير
وفقه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شئ قدير
حرره الفقير ... محمد امين المفتش
باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له



١٨٨

٩٢





اصول الفقه اى هذا اصول الفقه لما اراد تعريفها باعتبار
المعنى الاضافى احتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه
فقال الاصل يعنى فى اللغة ما يبتنى عليه غيره حسيا كابتناء
السقف على الجدار او ع [illegible] الحكم على الدليل
وتعريفه كما وقع فى المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف
بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه قبيح وكفى ذلك وجها
للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة والغاية
لم يقل والغاية لان الحاجة الى تصورها الا الى نفسها بخلاف
الفاعل والصورة والشرط وجوديا كان او عدميا دون المحدود
لان واحدا منها لا يسمى اصلا والفقه يعنى فى الاصطلاح
معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن
دليل غير معتبر فى مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها واعتباره
لا يناسب المقام لما ستقف عليه باذن الله العلام

ما لها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح
والمندوب والمكروه كراهة تنزيه وبالثانى ما فيه كلفة فيشمل
الواجب والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع
الاقسام ولا يحتاج الى اعتبار قيد زايد فيه بخلاف ما اذا
فسر ابما ينتفع به النفس وتتضرر به فانه حينئذ لا بد من تقييد
قوله فى الاخرة ومع ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع و
الضرر الاخروتين الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضرر
بعدم الثواب ادراجا للمباح فى الثانى لا يخلو عن تعسف وكذا
تاويل النفع بعدم العقاب ادراجا فى الاول لا يخلو عنه وكذا
اذا فسرا بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام
والمكروه كراهة تحريم خارجا عن التعريف وتاويل الجواز
بالامكان العام الشامل للواجب تعسف ظاهر وزاد عملا
لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث
عن الوجدانيات وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة
الضروريات فى الدين ليطبق التعريف على الفقه المصطلح
وابو حنيفة لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما يشمل الاعتقاديات
والوجدانيات وقسمى المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية
سيأتى تعريف الحكم والشرعى وبالاول خرج التصورات الا تصور الحكم
فان خروجه بقوله من ادلتها وبالثانى خرج العلم بالاحكام العقلية

والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة والفاعل مرفوع العملية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول المفتي لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه ولذلك زاد الامام في المحصول التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم بالوجوب وعدمه للمقتضي والنافي وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال والحمل على المتبادر واجب في التعريفات الحكم اسناد امر الى اخر واما الحكم المصطلح الآتي تفسيره لا يناسب المقام والشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام القياسية ما لا يدرك لولا الخطاب في المقيس عليه فيدخل في حده اي في حد الحكم الشرعي حسن كل عمل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين لا في حد الفقه لعدم صدق العملية عليهما والحكم الشرعي بهذا القيد على وفق المتعارف بين الاصوليين ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد وهم خطاب الله خرج بالاضافة اليه تعالى خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل معنى الجمع في الموضعين بنوعي التعريف فدخل في الحد الخواص وخرج ما لا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء اي الطلب جازما كان وغير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا الاباحة

ونزيد لادخالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على نوعين خطاب من جهة التكليف اثباتا او رفعا وخطاب لا من جهة كالخطاب ارشادا او تعجيزا او نحوهما والثاني ليس من جنس الحكم الشرعي وللاحتراز عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري كالتكليف الماضية التي اخبر عنها في القرآن لا على وجه التقرير وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي لانتساخه وللاحتراز عنه زيد اقتضاء او تخيير او زاد البعض او الوضع ادخالا للحكم بالسببية والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي حكما او اراد بالاقتضاء او التخيير ما يعم الضمني وما من خطاب وضعي الا وفيه نوع من الاقتضاء او التخيير وتغايرهما مفهوما لا بد منه في تحقيق معنى التضمن والصبي مكلف في الجملة جواب عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة امانه وندب صلوته وحاصل الجواب منع عدم صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير اليه فيما تقدم على قسمين ايجابي وغير ايجابي والمرفوع عن الصبي انما هو القسم الاول فافعاله من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم المتعلق بالتصديق عن الحد ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة

في حد الفقه ما يختص بالجوارح فلا يغني عنها اعتبار والتعلق بالفعل
العامّ في مفهوم الحكم الشرعي ومن الاحكام المذكورة فيه ما يشمل
الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقيه المجتهد قيد به احترازا
عن الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست بشرط
فيه من له معرفة الاحكام التي ظهرت بنزول الوحي بها الا انه شامل
للاحكام القياسية ولا وجه له على ما ستقف عليه ولم تنسخ لا بد
منه لان معرفة الاحكام المنسوخة ليست بلازمة للفقيه او انعقد
الاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها وانما لم يقل والتي انعقد الاجماع
عليها لان المفهوم حينئذ ان يكون نزول الوحي بها مظهرا لها دون
انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق من ادلتها مع ملكة الاستنباط
الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة
في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما بعض
معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر والكل باطل اما الاول
فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت من اوقات الحاجة الى الفقه
ولا ضابط تجمع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما الثاني فلان
بعض من لا خلاف في فقاهته قال لا ادري في بعض المسائل واما
الثالث فلانه يلزم حينئذ ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين
فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما الرابع فلعدم الدلالة عليه
واما الخامس فلان الكل مجهول الكمية تحقيقا وتخمينا وجهالتها

تستلزم جهالة كمية الكسور المضافة اليه لان منشأه عدم الفرق
بين الفقيه بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه
المعتبر في المجتهد يختلف باختلاف الاوقات فالمعتبر في كل وقت
معرفة جميع ما قد ظهر من الاحكام في ذلك الوقت بنزول الوحي به او
انعقاد الاجماع عليه بشرط كونها مقرونة بملكة استنباط الاحكام
الفروعية المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد فيه من علم المسائل
الاجماعية الا في زمن الرسول عم لعدم الاجماع حينئذ لا المسائل
الاجتهادية قياسية كانت او غير قياسية وانما شرط ملكة استنباطها
دون علمها لانه ثمرة الفقاهة والمراد من صحة الاستنباط هو ان يكون
مقرونا بشرائطه واما جواب ابن الحاجب عن السؤال المذكور
بان المراد الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيؤ لذلك فمردود بان
البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير محدود لا يقال بل محدود
وحده ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم يحتاج اليه وارادته
من لفظ العلم غير بعيد لا لان الخطاء يقع في الاجتهادية لانه لا ينافي
العلم المعتبر في الفقه ولا لان الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه
لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالمفسر او بالاجماع القطعي يكون فيه مساغ
للاجتهاد دل على ذلك حديث معاذ رض بل لان ابا حنيفة مع كونه
علم الفقه وعالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد دل عليه قوله لا ادري
ما الدهر بقي ههنا شيء وهو ان موجب التعريف المذكور ان لا يكون

الغافل عن بعض ما ظهر نزول الوحي من الاحكام فقهها ولا وجه
له لما فيه من القدح في فقاهة كثير من الصحابة رضـ والتابعين
والعلم يطلق على الظن جواب دخل تقديره ان الفقه ظني فلم اطلق
لفظ العلم عليه واما الجواب عنه بان الفقه مقطوع به فليس بصواب
لا لان معظمه ما يحصل بالقياس لان مختار المعرف انه ليس من الفقه
بل لثمرته بل لان ما يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وتحايب
بان ثبوت الحكم قطعي والظن في طريقه لا يقال هذا انما يتمشى
على اصل المصوبة لان ذلك على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعـ
واما اذا اريد به الحكم الشرعي المفسر بما لا يدرك الا بالشرع
لا المفسر بخطاب الله تعالى فلا مانع عن تمشيه الجواب المذكور
على اصل المخطئة ايضا والفقهاء اطلقوا الحكم على ما ثبت بالخطاب
مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر الثابت به ثم انقلب حقيقه
بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب يعني ان ما يستند الى
القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله تعالى والقياس مظهر لذلك
الخطاب فلا ينتقض به تعريف الفقهاء الحكم وانما قال مظهر للخطاب
دون الحكم اذ لا يقدح به وهم الانتقاض واصول الفقه الكتاب
والسنة والاجماع هذه الثلثة اصول مطلقه لان كل واحد منها
وما في التوضيح من قوله فالثلثة الاول
مثبت للحكم بنفسه وتوقف الاخير على السند لا ينافي ذلك
والقياس المتفرع عليها ثابته بهذا التوصيف على ان تفرعه على احد

٥

من الاصول السابقة لا ينافي اصالته بالنسبة الى الفقه اذ العلة
فيه مستنبط من مواردها فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة
بواحد منها فهو مظهر له لا مثبت اما المستنبط من الكتاب
فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من السبيلين على انتقاضه
بالخارج منهما الثابت بقوله تعـ او جاء احد منكم من الغائط
واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرايع من قبلنا وقد
قصت من غير نكير واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة الربوا
في الجص على حرمة الربوا في الحنطة الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة
الحديث واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة وطء ام المزنية
على حرمة وطء ام امته التي وطئها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه
قد ورد في امهات النساء بلا شرط الوطء ولما فرغ عن تعريف
اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي شرع في تعريفه باعتبار معناه
اللقبي فقال وعلم اصول الفقه انما زاد لفظ العلم اذ لم يعلم ان اللقب
به علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد اي القضايا الكلية الاجمالية
التي يتوصل بها اليه خرج بهذا القيد علم الخلاف لان التوصل
القريب بقواعده الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته لا الى
استنباطه وايضا سببيتها بالذات انما هي القياس الى واحد منهما
فيه رد لصاحب التنقيح
فلا حاجة للاحتراز عنه الى قوله على وجه التحقيق كما لا حاجة
للاحتراز عن المبادي اللغوية والكلامية بقوله توصلا قريبا

فيه رد لصاحب التلويح

فيه رد لصاحب التوضيح

لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن حرف الباء
السببية بالذات والمراد من القضايا المذكورة ما يكون كبرى الدليل
الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات الحكم
لانه حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس
الصحيح فهو ثابت والملازمات الكلية في الدليل الاستثنائي
كقولنا لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون
هذه الكلية بعينها مذكورة في اصول الفقه بل يكون مندرجة
في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة
ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فالكلية التي
هي معظم مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن
بقي ههنا شيء وهو ان للفقهاء قضايا كلية يستدلون بها على مسائل
الفقه وليست معدودة من اصول الفقه كالتي ذكرها صاحب
الهداية في باب المسلم بقوله الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول
قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد
واحد فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة
وليس في البيان السابق ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم
انما يثبت بدليل شرعي اذا كان مشتملا على شرايط يذكر في موضعها
باذن الله تعالى ولا يكون منسوخا ولا معارضا براجح او مساو
ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي يجعل كبرى او ملازمة انما تصدق

كلية

كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة
بهذه القيود يتضمنه العلم بالقضية الكلية التي هي معظم
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل
اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور يختص بالمجتهد لان المقلد
لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما توصله اليه بالاستفتاء
والتقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا لم يذكر
مباحثها في كتبنا ومن اوردها في كتب الاصول فقد صرح بانه
من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة تعميم التوصل للمقلد
بصرفه عن الفقه الى مسائله وتوسيع دايرة الاصول حتى تشتمل
على كبرى دليل المقلد ايضا هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية
اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع
من الادلة بخصوصية في الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك
وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس واما المباحث المتعلقة
بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك
فمما يندرج في كلية تلك القضية لان الاحكام تختلف باختلاف
افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس وكذا
المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعرض على الاهلية ككونها سماوية ومكتسبة

مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه وبوجود العوارض وعدمها فتركيب
الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم
ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر
عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت هذا
الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى واما الكبرى فقولنا كل
حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل
اصول الفقه وبطريق الاستثنائي هكذا كلما وجد قياس موصوف
بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ
فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية المذكورة التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
وهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل
الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو
ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم
انه يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام الكليين
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث
التي ترجع الى ذلك بعضها متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام
فموضوع هذا العلم الادلة من حيث اثباتها للاحكام والاحكام

من حيث ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت
وما له نفع ودخل في ذلك فيبحث فيه احوال الادلة المذكورة وما
يتعلق بها تفريع على ما تقدم اي اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام
عن الادلة وعلم الاصول العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى تلك
المعرفة يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك الادلة والاحكام
ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها
عطف على الادلة والمراد منه المختلف فيها كالاستحسان وادلة
المقلد والمستفتي وما له مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة
للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية
للادلة ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة
للاحكام وهذا القسم يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا
العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه
ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك وهذا القسم
يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في
موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه في هذا
العلم ويلحق به اي بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التعرف
للعهد وما يتعلق بها وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وثانيا

ويلحق به مع ان الاحكام ايضا داخل في موضع هذا العلم في المختار
على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها لقلتها
واصالة الادلة ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل
هذا العلم والاعراض الذاتية للحكم ايضا ثلثة اقسام الاول ما يكون
مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة وهذا القسم
يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا
عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونه متعلقا بفعل
البالغ او بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع اوصافا وقيود
الموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم
المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس
ونحو زكوة الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك فلا يبحث
عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او
ظنيا ثبوت العلم بالاول او العلم بالثاني لا ثبوت نفس الاول بالثاني
وذلك المعنى لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وهذا ظاهر عند من
له ادنى تمييز فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا الكتاب
مقاصده على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عنهما مع دخوله
في الكتاب لعدم كونه من المقاصد **القسم الاول** في الادلة
الشرعية وهو على اربعة اركان **الركن الاول** في الكتاب وهو القرآن
المنقول وهو القرآن لان المتبادر منه هو مجموع المنقول والمعرف

انما هو الكتاب الذي هو احد الادلة وهو اسم المشترك
بين الكل وكل بعض هو دليل حكم المنقول الينا احترز به
عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي
المصاحف اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به عن ساير
الكتب والاحاديث الهية كانت او نبوية تواترا احترز به
عن القراآت الشاذة والمشهورة وقد رد ابن الحاجب تعريف
القرآن بما ذكر بلزوم الدور غافلا عن ان التعريف في المصاحف
للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه واعترض عليه بان المحذور مشترك اللزوم لتوقف معرفة
السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف لان السورة
عبارة عن البعض المترجم اوله وآخره توقيفا من الكلام المنزل
ولا اختصاص لها بالقرآن ونورد ابحاثه اى ابحاث الكتاب ويشاركه
فيها السنة فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف
في ابين الاول في افادته المعنى وهذا لان افادته الحكم الشرعي
موقوفة عليها والثاني في افادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
المفادين بالامر والنهي **الباب الاول** لما كان دليل الحكم
من القرآن والحديث نظما دالا على المعنى قسم الدال بالنسبة الى المدلول
اربع تقسيمات انما قال نظما دالا دون لفظا دالا لان دايرة دلالة
الاول اوسع لاشتمالها على الدلالة بخصوصية في الكلام لا به ولا

باجزائه دون دايرة دلالة الثاني والحكم الشرعي قد ينوط بها ككون
الاب عصبة مع الام المستفاد من قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث فان قصر بان الفرايض على الام قد دل على ان قريبها عصبة
وذلك هيئة الكلام وستفرع لتحقيق هذا باذن الملك العلام
ومشايخنا انما قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى دون اللفظ
والمعنى لان اللفظ في النظم خصوصية زايدة على اللفظ معتبرة في
القرآنية وقد افصح عن هذا الامام الراغب حيث قال في اول تفسيره
بالنظم المخصوص صار القرآن قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار
الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم صورته واللفظ والمعنى عنصره
وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره كالخاتم والقرط
والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف صورها لا بعنصرها
الذي هو الذهب او الفضة وما روي عن ابي حنيفة انه رخص في
ترك النظم رخصة ترفيه في حق جواز الصلوة فليس مبناه على ان
عدم اعتبار النظم في القرآن والا لما خص الرخصة المذكورة بجواز
الصلوة على انه قد صح رجوعه عن القول المذكور باعتبار الوضع
للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر اللفظ او نوعيا كوضع
صيغته وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع ع
له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته وهذا هو
التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقيا كان او مجازيا

وخفائه ومراتبهما وانما جعله ثالثا لان منشاء الظهور والخفاء قد
يكون كثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال
نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم
لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا
التقسيم الاول الوضع الاول سواء كان لنفس اللفظ او
صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة وللشمس والذهب
والا فمختص الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به واياما كان
ان وضع للواحد سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع
كرجل وفرس او للمحصور كالعدد والتثنية فخاص وان وضع لغير
المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له هذا على وفق اختيار
المحققين فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له بوضع واحد والمعتبر في حده ان يكون موضوعا للكثير المذكور
بوضع واحد لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع
الاشتراك فالمشترك من حيث انه مشترك خروجه عن الحد بقوله
لكثير غير محصور لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه يخرج ايضا
مثل زيد ورجل وبقيد عدم الحصر اسماء العدد وبقيد الاستغراق
الجمع المنكر ونحوه والا فجمع منكر ونحوه كالجماعة في قولنا رأيت
جماعة من الرجال وهذا على رأي من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه
وانما لم يذكر المأول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل

والمشترك والمجمل على ما افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسما
للمشترك والمجمل على ما ايضا الا وجه لان يذكر بعضه ههنا ويجعل قسما
على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا
ويذكر مع قسيمه وهو المفسر في التقسيم الثالث وايضا ههنا تقسيم
اخر اراد ان يذكره اذ لا بد من معرفة اقسامه ايضا الاسم الظاهر
اراد به ما يقابل المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة ان كان معناه
عين ما وضع له المشتق منه يعني مادته مع وزن المشتق بنية تقدم
الاول وجعل الثاني ضميمة على الاصالة في مدلول الاول وبذلك
يفارق الصفة اسم الالة ونحوه فصفة والا فان اشير الى تعينه
اي تعيين معناه بجوهر اللفظ لم يقل ان تشخص معناه لانه لا يكفي
في العلمية بل لا بد معه من الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ
فعلم شخصي ان كان المشار اليه شخصا كزيد وجنسي ان كان جنسا
كاسامة والا فاسم جنس وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقا
كحاتم ومقبل او لا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم جنس ان اريد
به المسمى وهو الماهية المقيدة بالوحدة الشايعة بلا قيد زايد
على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وضعه للواحد النوعي
او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او
منكرا فنكرة لما كان الخارج من التقسيم احد نوعي النكرة وهو ما
استعمل في الفرد دون نفس المسمى وكذا الحال في المعرفة اورد

تعريفها الشامل للنوعين وهي ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر في التعيين
وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحاله
الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم لانه
اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند السامع ايضا
الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **فصل** الخاص
حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او
المعينة له كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة
المانعة عن ارادة المجاز يوجب العلم بمدلوله لم يقل يوجب
الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد القطع
بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشي عن الدليل لا
القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال مطلقا ففي قوله
تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر والحيض على
الطهر كما قاله الشافعي بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة رض
والا يكون الواجب يعني في العدة طهرين وبعضا ان احتسب
الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وهو اي الثلثة
بنقصان مدلوله ولما استشعر ان يمنع الملازمة المذكورة بناء
على ان الطهر اسم جنس يطلق على الكثير والقليل تدارك نفيها
بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك

يعني ان المراد من الطهر ههنا مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا
يلزم تمام العدة بانقضاء جزء ساعة من الثالث واللازم باطل
بالاجماع او ثلثة وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص
المذكور بالزيادة على مدلوله وتلك الزيادة عند الحمل على الحيض
يثبت ضرورة جواب عن المعارضة من طرف المخالف تقريرها
انه لو حمل القرء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا
لما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان اللازم الثاني ليس بمحذور
حينئذ لان لزوم الزيادة ثمه بطريق الضرورة لا بطريق
الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا
كان اللازم ثلثة اطهار والبعض اذ لا ضرورة حينئذ
لان الطهر يقبل التجزية بخلاف الحيض فيتعين فيه الارادة
من اللفظ وقوله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان
على مال وبدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا
بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب
فموجبه هنا تعقيب الطلاق للافتداء فيقع الطلاق بعد الخلع
كما هو مذهبنا والا اي وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو
مذهب الشافعي حيث لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا يبطل موجب
الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص بل من
فروع ان الزيادة على النص نسخ فالمص اصاب في عدم التعرض

له ههنا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص موجب
الالصاق يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على
الاشتراك فلا ينفك الابتغاء وهو الطلب بالعقد اي النكاح
او البيع لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين الصحيح
لابد من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن بنفس العقد
الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا
للشافعي خلافه في المفوضة التي نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها
فانه لا يجب بها المهر لها عنده اذا مات احدهما وعندنا يجب
مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما
فرضنا عليهم خص فرض المهر اي تقديره بالشرع والتقدير لمنع الزيادة
او لمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر
بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد نبه النبي عم بقوله لا مهر
اقل من عشرة دراهم خلافا له قال الشافعي كل ما يصلح ثمنا
يصلح مهرا وفيه ان مبنى الاحتجاج على ان الفرض بمعنى التقدير
والمخالف فيه وراء المنع ويساعده تصريح الائمة لا بانه حقيقة
في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام ههنا
مسائل من باب الزيادة على النص والمص رد بعضها الى موضعه
وترك المسئلتين مخافة التطويل **فصل** حكم العام
التوقف عند البعض وهم الاشاعرة حتى يقوم الدليل للعموم

اوالخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض
فان جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلثة الى العشرة
وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد فوق التسعة ولما استشعر
ان يقال انه للاستغراق فالكل اولوية تدارك دفعه بقوله
وانه يؤكد اى يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى المراد لاتقابل
التأسيس لانه لايناسب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المرام
بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتاج الى ذلك ولقائل ان
يقول فح يترجح القدر المشترك وهو البعض لابعينه لتعينه على
التقادير كلها وايضا الثابت صحة التاكيد بماذكر واما الحاجة
اليه فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع اراد به ماىتم اسم الجمع ويراد به
الواحد لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه
فى تمام التقريب ولانه ح يكون بين وجهى الاحتجاج تدافع ظاهر
كما فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس
الاول نعيم بن مسعود رض اواعرابى للمخالف ان يقول انه من قبيل
نسبة ماصدر عن البعض الى الكل كما فى فعقروا الناقة وعند البعض
ثبوت الادنى وهو الواحد فى اسم الجنس لم يقل فى غير الجمع لشموله
التثنية والثلثة فى الجمع لانه المتيقن ويتوقف فيما وراء ذلك فانه
اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلثه باتفاق بيننا وبينكم لكنا
نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وللمخالف

ان يمنع التيقن لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ
سمرقند من اصحابنا والشافعى ثبوت الحكم فى الكل ظنا لم يقل يوجب
الحكم فى الكل لانه يحتمل الثبوت قطعا وهو مذهب مشايخ العراق
وعامة المتأخرين الا اذا استحال عادة فيتوقف عندهم خلافا
له فهى جائى القوم حكم التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان يتبين
المراد ببيان ظاهر بمنزلة المجمل وعند الشافعى العمل بقدر الامكان
لان العموم معنى مقصود فلابد من وضع لفظ له لان المعانى
المقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها وللمخالف ان يمنع
الاطراد فان كثيرا من المعانى اكتفى فيها بالمجاز والاشتراك المعنوى
على ان اللغة انما يثبت توفيقا ونقلا لاعقلا وقد شاع الاحتجاج
بالعمومات من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منها ان عليا رض
قال فى الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما اى الاختين
المجوعتين فى الوطى اية وهى قوله تعالى اوما ملكت ايمانكم فانه
يدل على حل وطى كل امة مملوكة مجتمعة كانت مع اختها فى الوطى
اولا وحرمتهما اية وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه
عطف على المحرمات نكاحا فيثبت به حرمة الجمع بينهما وطئا
بملك اليمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض بين النصين
ورجحان المحرم فخارج عن بحثنا هذا ومنها ان ابن مسعود رض
جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فاصرا

لم نقل نحن بانتفاء الاحتمال التخصيص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل وذلك ان قوله
يتربصن يدل على ان عدة المتوفي عنها زوجها بالاشهر سواء كانت
حاملا او لا وقوله تعالى واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل
بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات
الاحمال قاصرا لقوله تعالى يتربصن الخ في مقدار ما يتناوله الايتان
وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وذلك اي النصوص الاربعة
المذكورة في الاحتجاجين المذبورين عام كله لكن عند الشافعي
هو اي جنس العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا يعني
سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور بخبر الواحد والقياس
لشيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص
اراد القطعي بالمعنى العام وقد مر بانه فلا يجوز تخصيصه بواحد
منهما ما لم يخص مرة بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك
المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل
على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ فكان
لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض
بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم نقل
بالكلية لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة
والاحتمال الغير الناشي عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني

في صرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك المخالف القائل بان
العام ظني في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص فيه وتقريره ان
احتمال التخصيص مطلقا شيوع لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى
المراد ههنا واحتمال التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام
بلا قرينة ممنوعة فان المخصص اذا كان هو العقل فهو لا يورث
الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما يأتي وان الكلام فان
كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص مورث للشبهة فبقي الكلام الموصول
وقليل ما هو فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فكما
ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال
الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فيثبت المساوات
بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة للتعدد في احتمال المجاز جواب
دخل مقدر تقديره احتمال المجاز مشترك وفي العام احتمال آخر
وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقرير الجواب لما كان
العام موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة
احتمالات المجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي له معنى مجازي
واحد يساويه الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر في
الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد
يسد باب الاحتمال اي لا يبقى بعده احتمال الخصوص اصلا لا
ناشي عن دليل ولا غيره جواب عن تمسك مخالف آخر وهو القائل

بالتوقف ولذلك لم يصدره باداة التفريع وتقريره ظاهر
ولا وجه لجعله جوابا عن تمسك المخالف الاول كما لا يخفى واذا ثبت
هذا اى كون العام قطعيا كالخاص فاذا تعارض الخاص والعام سواء
كانا من الكتاب او من السنة او كان احدهما من الكتاب والاخر من
السنة بشرط ان لا يكون من اخبار الاحاد لانها بمعزل عن معارضة
الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان فى الواقع
احدهما منسوخ او مخصص بالاخر لكن اشتباه الحال اقتضى ذلك
كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه
واما القدر الذى تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت بلا معارض
وان علم فان كان العام متاخرا ينسخ الخاص وان كان الخاص
متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان مفصولا لا المراد من الوصل
والفصل ما بحسب الزمان ينسخه فى ذلك القدر اى فى القدر
الذى تناولاه حتى لا يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا
فى الباقى هذا كله عندنا واما الشافعى فلما لم يقل بالمساوات بين
العام والخاص فى القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله
فكان قوله بمعزل عن هذا المقام **فصل** قصر العام
على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اى بكلام
غير تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال
والشرط والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء والعلماء

اولى ان يجعلوا ولولا الشرط لافادة الكلام الحكم على جميع
التقادير فحين علق به لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا
فى الباقى وزاد بعضهم خامسا وهو بدل البعض نحو اكرم الناس
العرب منهم وليس فيه قصر للناس بل ابداله باخص منه ولذلك
لم يلتفت اليه المص او بمستقل اراد غير المتراخى ولم يذكر القيد
اعتمادا على ما تقدم ولذلك قال وهو التخصيص فان النسخ
عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخى نسخ وهو اما
الكلام او غيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذى علم عليم ضرورة
ان الله تعالى مخصوص منه واما خالق كل شئ فهو على عمومه لان
الشئ بمعنى المشئ وتخصيص الصبى والمجنون ليس من هذا القبيل
لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما يأتى فى باب المحكوم
عليه واما الحس اراد بنسبة التخصيص اليه توقفه عليه بقرينة
ذكره فى مقابلة العقل فلا مسامحة نحو واوتيت من كل شئ واما
العرف نحو من بشرنى فله كذا يقع على المتعارف وهو بالخبر السار
واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المعتاد فلا يحنث باكل رأس
العصفور والجراد واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب لنقصان
الملك فيه حيث لا يملك يدا ويسمى مشككا وعدم وقوع الفاكهة
على العنب عند ابى حنيفة لعله النقصان ايضا لا للزيادة كما

توهم وقد افصح عنه تعليله بانه مما يتغذى به ويتداوى فاوجب
قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء وفي غير المستقل
اي من القاصر هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان كان المخرج
معلوما الا لان الواضع وضعه للباقي لانه في موضع المنع بل لان
تناوله للباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد بالمعلوم
لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المقصور
حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المستقل اي من القاصر
كلاما او غيره مجاز اي اللفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على
الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول الباقي
على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة
ولم يفرقوا اي عامة العلماء بين كونه اي كون التخصيص بالكلام
وغيره لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في حكم
الاستثناء نبه بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف
اعتمادا على العقل حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص
منها البعض بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب الوارد بوجوب
غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما
تخصيص الصبي والمجنون فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل واما
الاستدلال باكفار جاحد الفرائض الواردة فيها الخطابات

المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة ففيه
ان مبناه على ان ذلك الاكفار ليس لانعقاد الاجماع القطعي
على فرضية تلك الفرائض وذلك غير مسلم واما المخصوص بالكلام
فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يقل اصلا لان الكرخي يقول يجب
اخص الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام السرخسي
في اصوله فيمكن الاحتجاج به في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا
فانه خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربوا
او معلوما كالمستأمن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله
تعالى وان احد من المشركين استجارك لجهالة الباقي اما في الاول
فظاهر كما في الاستثناء فان استثناء المجهول يورث الجهالة في الباقي
فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني
فلظهور التعليل لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل
ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وما تقدم من وجوب
اخص الخصوص حينئذ لا يجدي لانه بعض غير معين وعند البعض
يبقى اي العام فيما وراء المخصوص كما كان ان كان معلوما لانه
كالاستثناء في بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء
لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه حجة في الباقي فكذا
هنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه حينئذ يكون الباقي
مجهولا وعند البعض الاخر كما ذكرنا آنفا ان كان معلوما ويسقط

المخصص ان كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض
الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصوص اليه
لانه اى الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه
بمنزلة وصف قايم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالته توجب
جهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير
الا انه تمكن فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد
متعددة متساوية فى كون اللفظ العام مجازا فيها من غير رجحان
فلا يثبت بعض منها لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيصير تفريع
على ما تقدم كالعام الذى لم يخص عند الشافعى حتى يخصصه مطلقا
اى سواء كان من الكتاب او من الحديث خبر الواحد والقياس والفقه
فيما ذكر من ان العام بعد التخصيص بقى حجة فيه شبهة هو ان
المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان
مجهولا يتردد بين سقوطه فى نفسه للشبه الاول وايجابه الجهالة
فى العام للشبه الثانى فيدخل الشك فى سقوط العام المعمول به
قبل التخصيص بيقين فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول
بالشك بل تمكن فيه شبهة تورث زوال اليقين وان كان معلوما
يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله فان الاصل
فى النصوص المستقلة التعليل وانما لم يقل للشبه الاول لان تمامه
بان يقال والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يوفى حظا من كل

منهما ولا تمشية له ههنا لان حظ شبهه بالناسخ عدم التعليل
لا وجوده وموجبه الجهالة فيما بقى تحت العام فلا يسقط به بل
يمكن فيه ضرب شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة
لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك
فى الصورتين فى بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه
ولما استشعر ان يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص معلوما ثابتة
عندكم وموجبها الجهالة فيما بقى تحت العام على ما اعترفتم به فكيف
يكون العام المذكور حجة عندكم تداركه بقوله واحتمال التعليل
وما يورثه من الجهالة قبل التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان
ما اقتضى القياس تخصيصه بان يكون المخصص مما يدرك علته
يخص فتزول الجهالة ويبقى العام فى الباقى حجة وما لا اى ما لا يقتضى
القياس تخصيصه وبهذا ينتظم ما لا يدرك علته فلا فلا يبطل
العام باحتمال التعليل وبه اى بما ذكر ان تعليل المخصص صحيح ظهر
الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يصح تعليله فالعام الذى
نسخ الحكم فى بعض افراده لا يثبت النسخ فى بعض اخر منها قياسا
لان القياس لا ينسخ النص لانه دونه فلا يعارضه لكن يخصصه
لانه يبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة بقى ههنا قسم اخر لم يتعرض
له المص وهو العام الذى خص منه البعض بغير العقل والكلام والظاهر
انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وتبدلها بتبدل الاوقات

وعدمها كما هو مذهب للباقى
لجهة عدم استقلاله كالاستثناء
فيدخل الشك فى سقوط العام م

وخفاء الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل الاشياء
اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وهنا مسائل من الفروع
يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فما يناسب
ما اذا باع عبدين الا نخصه من الالف هذا مثال للاستثناء او
او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الوحدة للاحتراز عن الخلافية
المعروفة وهذا نظير للاستثناء في منع دخول الحر تحت الايجاب
مع ان صدر الكلام تناوله لا يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه في
الصورة الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم يدخل في الايجاب
فصار البيع في الاخر بالحصة اي بحصة من الثمن المقابل بها ابتداء
والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما في المسئلة التي هي نظير النسخ لان الجهالة
الطارية لا تفسد ولان ما ليس بمبيع وهو العبد المستثنى او الحر صار
شرطا لقبول البيع والشرط فاسد لانه مخالف لمقتضى العقد فيفسد
بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ ما اذا باع عبدين بالف
فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الاخر بحصة من الثمن وهذا
انما ناسب النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي مات بعد ما انعقد
فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد
الاخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب

لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما
لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كلاهما يصح لشبه النسخ ولم كل واحد منهما
يعتبر مناسبة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر
والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وهذا انما
ناسب التخصيص الذي يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه
من حيث ان العبد الذي فيه الخيار بالاعتبار الاول تبديل فشابه
النسخ وبالاعتبار الثاني بيان انه لم يدخل فشابه الاستثناء
ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا
وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن
كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وذلك او كلاهما مجهولين او محل بالثمن كلا منهما بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك صح
الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس فرعاية شبه النسخ اعني
كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور كلها
لانه غاية ما لزم فيه البيع بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يضر ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل
في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد
وهو قبول غير المبيع في الاولى وله مع جهالة الثمن والمبيع في الثانية
وله مع جهالة الاول في الثالثة وله مع جهالة الثاني في الرابعة
فلرعاية الشبهين صح البيع في احدهما دون البواقي اعني صح في الاولى

رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء
ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب
الفساد فيلائم شبه الاستثناء **فصل** في الفاظه
وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما عام بمعناه
فقط ولا احتمال للعكس وهذا اي الثاني اما ان يتناول المجموع
كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
نحو من يأتيني فله درهم من يأتيني اولا فله درهم او على سبيل
البدل فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد
والثاني غير مشروط بواحد منهما فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة
اي يصح اطلاق الجمع المعرف واسماء الجموع على كل عدد معين من الثلثة
فصاعدا الى ما لا نهاية له على ان مفهومه جميع احاد ما اطلق عليه
ثلثة كانت او اربعة او ما فوق ذلك لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق
شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال عبيدي
احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل التحديد بجانب العلة و
وعند البعض اثنان ولا خلاف في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون
الثلث وذلك معلوم من اللغة لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
ما يعم الاثنين وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمراد قلبان اذ ما
جعل الله لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم الظاهر

ولذلك لم يقل في غير ضمير المتكلم وتشريك الاثنين للثلثة
في الارث وكذا في الوصية بدلالة نص او اشارته لا بعبارة النص
المذكور جواب عن تمسك المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا
نزاع في الارث والوصية فليس بصواب لما فيه من تسليم اطلاق
صيغة الجمع على الاثنين فيهما واطلاق القلوب على الاثنين
مجاز على طريق اسم الكل على البعض جواب عن تمسكه ثانيا ولا
متمسك لهم بقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع
في ح م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو
حاصل في الاثنين بلا خلاف ولا بنحو فعلنا لانه صيغة مشتركة
بين التثنية والجمع حيث وضع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير
او اكثر والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا مجال للاحتجاج
بان يقال فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم ان اقل
الجمع اثنان فيصح تخصيص الجمع يعني بالمستقبل تفريع على ان اقل الجمع
ثلثة وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي
عطف على الجمع كالرجل وما في معناه وهو الجمع الذي يراد به الواحد
كالنساء في لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد
وما في معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها
الى الواحد دل على ذلك حملها ابن عباس رض على الواحد في قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اي من الفاظ

العموم عطف على ما تقدّم من جهة المعنى الجمع المعرّف باللام عند عدم
العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولا بدّ من انتفائها
ايضا في تمشية الاستدلال على ما ستقف عليه اعلم انّ اللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وهي امّا الى نفس المسمّى وهو
لام الجنس او الى حصّة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول
امّا ان يقصد به المهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثله
علم الجنس وامّا ان يقصد به المهية من حيث الوجود في ضمن الافراد
وح امّا ان يوجد قرينة البعضيّة فيسمى لام العهد الذهني ومثله
النكرة في الاثبات او لا توجد ففي المقام الخطابي تحمل على العموم
والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظة كلّ مضافا
الى النكرة وفي مقام الاستدلال يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد
الذهني والاستغراق والحقيقة من فروع تعريف الجنس فاللام
عند التحقيق لتعريف العهد والجنس لا غير لانّ القوم اخذوا بالحاصل
وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا ومن تلك الاقسام
فامّا احد العهدين ليس الآخر لم يكن على بصيرة لانّ المعرف في الجمع
ليس هو الماهية لانّ وضع الجمع للافراد لا للماهيّة من حيث هي لكن
يحمل عليها بطريق المجاز على ما سيأتي ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
فتعيّن الكلّ ولتمسكهم بقوله ع م الائمة من قريش تمسك به ابو بكر
حين وقع الاختلاف بعد الرسول ع م وقال الانصار منا امير ومنكم

امير ولم ينكره احد ولصحّة الاستثناء يعني من افراد مدلوله قال
مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المعرّف باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية
فلو حلف اى قال والله لا اتزوّج النساء يحنث بالواحدة الّا اذا
نوى العموم فح لا يحنث ابدا ويتمّ الواحد قوله تعالى انّما الصدقات
للفقراء لانّ معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد
ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى
لا يحلّ لك النساء من بعد استدلال على انّ الجمع المعرّف مجاز عن
الجنس ولانه لمّا لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الامكان
كما في قوله تعالى انّما الصدقات للفقراء اذ لا يمكن صرفها
الى جميع فقراء الدنيا او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوّج
النساء لانّ اليمين هنا للمنع وهو انّما يكون عن الممكن
وتزوّج جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبقى
الجمعية فيه من وجه اى اذا كان المعرّف باللام مجازا عن الجنس
لا يبطل معنى الجمعيّة بالكليّة لانّ الجنس من حيث انه كلّي يدلّ
على الكثرة تضمنا ولو لم يحمل اى ولو لم يحمل المعرّف باللام على ما
ذكر يبطل اللام اصلا فحمله عليه اولى وهذا معنى قول فخر
الاسلام لانّا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى وقد عرفت
ممّا تقدّم انّ ذلك عند عدم العهد وتعذّر الاستغراق حتى لو
امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فانّ علمائنا

قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق
والجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء
والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض لما ذكر كقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثنا
والا لنصب ولذلك حمله النحويون على غير ومنها المفرد المعرف
باللام اذا لم يكن عهد كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين
امنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف
المهية نحو الانسان حيوان او للعهد الذهنى نحو اكلت الخبز وشربت
الماء كذا ذكره المحققون ومبناه على ان الاصل فى اللام العهد الخارجى
ثم الاستغراق ثم الاخيران ومنها النكرة فى سياق النفى لقوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى رده ما انزل الله على بشر
من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لما استقام رده
بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى ولكلمة
التوحيد اكتفى بما فى عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه الاستدلال
بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بالحق لما كان
اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وهذا استدلال بالاجماع ٤
والنكرة فى سياق الشرط الاختيارى لا بد من هذا القيد فى تمام
التعليل الاتى ذكره المثبت عام فى طرف المقابل اى النفى فان قال
ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين هنا

للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وانما قيدنا الشرط بالمثبت
لانه اذا كان منفيا كما فى قوله ان لم اضرب رجلا فكذا لا يكون
عاما فى طرف المقابل لانه يمين للحمل بمنزلة قوله والله لاضربن
رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئى
فظهر ان عموم النكرة فى سياق الشرط ليس الا لعمومها فى سياق
النفى وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها للافراد
النكرة لا عمومها لها ولغيرها عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما
فله ان يجالس كل رجل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم قطعا
بان الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول
وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب
اعتبار العموم فى جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان النسبة
الى المشتق وما فى معناه او الى الموصوف به يدل على علية المأخذ
فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا لا اجالس الا عالما او الا رجلا
عالما عام لعموم العلة والخصوص اللغوى الحاصل بتقييد النكرة
لا ينافى عمومها الاصطلاحى والحق ان النكرة فى غير سياق النفى
قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بالوصف
العام والنكرة فى غير هذه المواضع خاص لانها موضوعة للفرد
فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم

ردّ لما فى التنقيح

كما فى قوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما
النكرة المصدرة بكل فالعموم فى صدرها لا فى نفسها كالمصدرة
باى وحاصلها فى طلاق الانشاء يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض
لامر زايد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت اليس الامر بذبح الواحد
من جنس البقر قلت نعم الا ان التعرض للوحدة من البناء لا من لفظ
البقر فلا ينافى اطلاقه وواحد مبهم عند السامع فى الاخبار
نحو رأيت رجلا فيتعرضه لقيد الوحدة يفارق قرينه واذا اعيدت
نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة
كانت عينها لان الاصل فى تعريف سواء كان باللام او بالاضافة
العهد وكذلك المعرفة اى اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون الثانية
عين الاول وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر فى جميع الصور
حال المعاد قال ابن عباس رض وابن مسعود رض فى قوله تعالى
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين
وهو مرفوع الى النبى ع م فلا وجه لما قيل والاصح انه تاكيد
فان اقر بالف مقيد بصك مرتين عند شاهدين لا بد من هذا
القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند آخر او بالف عندهما
والف عند القاضى فالاز م واحد اتفاقا ذكره فى المحيط يجب الف
وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابى حنيفة خلافا لهما وانما لم يعتبر
قيد اتحاد المجلس لان بناه على التخريج وليس المقام مقام التفصيل

ما فى المسئلة من القيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقى
منها صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم بالف
مقيدا بالصك والاخرى عكس ما ذكر وموجب القاعدة المارّ ذكرها
ان يكون الواجب فى الاولى الفا وفى الثانية الفين ولا رواية فى
واحدة منهما ومنها اى وهى نكرة تعم بالصفة اراد الوصف المعنوى
لا النعت النحوى فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه معا
او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى عبيدى ضربته لا يعتق الا
واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب والا فالخيار الى المولى
ووجه الفرق ان الفعل فى الاولى عام لانه مسند الى عام وهو ضمير
اى وفى الثانية خاص لانه مسند الى خاص وهو ضمير المخاطب
والراجع فى جنس الفعل وان كان لا بد منه فى نوع منه فيه الى
اى ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة بخلاف الفاعل
فانه لا بد منه فى كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو ولك
ان تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان على
العرف والفرق من جهته واضح لان الوصف فى العرف هو الضرب
لا الضاربية والمضروبية وقيل فى الفرق ان ايا للواحد منكر ففى
الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام وان عتق واحد
دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة
باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير

وفي الثانية بتعيين الواحد باختيار المخاطب عنه لان الكلام لتخيير
المخاطب في تعيّنه فيحصل الرجحان ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى
لتخيير الفاعل في الاولى لعدم التعدد في المفعول وفيه نظر ومنها
من في العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله تعالى ومنهم من
يمشي على بطنه استفهامية كانت نحو من في الدار او شرطية نحو من
دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو
حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه عدم العموم
عند ابي حنيفة حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل
عملا بكلمة العموم وحملا لمن على البيان لشيوع استعمال من الداخلة
على ذي ابعاض في التبعيض كما في كل من هذا الخبز ولما اتجه النقض بالمسئلة
السابقة تدارك دفعه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه
ما لم يوخذ قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في المسئلة السابقة
فان اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم قرينة لارادته واما
الفرق بان التبعيض راجح لتعينه فيحمل عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن
وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد معلق بمشيئة مع قطع النظر
عن الاخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون الثاني لان المخاطب
اذا شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فليس بشيء اما اولا فلان
المتيقن هو البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية وما هو مدلول
من البعض المجردة المنافية للكلية على ما حققناه في بعض تعليقاتنا

واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكلي المجموعي فلا يحتمل التبعيض
فاني التيقن واما ثالثا فلعدم تمشية التعليل الذي ذكره بقوله
لان المخاطب الخ فيما اذا شاء الكل على التفريق والترتيب واما رابعا
فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول وبالاجتماع في الوقوع
في الثاني فاتجه المطالبة بالوجه الفارق وهو غير ظاهر واذا
كانت موصولة او موصوفة فقد تخص كما في قوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له للعقلاء عند
الجمهور وله اختصاص لغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار
لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق هذا اذا انكر التعليق على وجود الغلام في بطنها
واما اذا اعترف به فيعتق واذا تعذر البيان من جهته كما اذا مات
قبل الولادة لا تعتق عملا بالعموم وان قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجهها
ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتملان
ان يقعا خاصين بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق عبارة
ودلالة فان اضيف كل الى النكرة فلعموم افرادها وان اضيف الى
المعرفة فلعموم اجزائها الا اذا وجدت قرينة صارفة عنه كما في
حديث ذي اليدين وقول الشاعر كل لم اصنع فان كلمة كل فيهما

لعموم الافراد يعني اذا اضيف الى النكرة على سبيل الانفراد فان
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق
الكل كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل منها اى من العشرة
اول بالنسبة الى المتخلف المقدر دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل
فانه حينئذ لا استحقاق لا في الكل ولا في واحد منهم واما الفرق
بان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضيف اليه الكل
اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضى العموم في الاول فيتعدد الاول
فيتجه عليه منع لزوم اللغو لان في الكل فائدة سد باب التخصيص
لما مر انه محكم في العموم دون من وجميع عمومه على سبيل الاجتماع
فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عشرة فلهم نفل واحد
وان دخلوا فرادى يستحق الاول بدلالة النص لان هذا
النفل للتشجيع والحث على الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول
اولا فالواحد اولى بالاستحقاق لان الجلادة في ذلك اولى وانما
لم يقل فيصير مستعار الكل اذ حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان في حالة التكلم لا بد من ارادتهما مسئله حكاية
الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة نحو صلى النبي ع م ٤٦
في الكعبة فيكون اى الفعل المحكي في معنى المشترك فتامل فان
ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض لم يثبت بفعله ع م
وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز في فقه

الشافعي الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فرضية كانت او نافلة
خلافا لمالك واحمد في الفريضة ونحو قضى بالشفعة للجار
ليس من هذا القبيل لانه نقل الحديث بالمعنى جواب سؤال مقدر
تقديره اذا لم يعم حكاية الفعل لا يصح الاستدلال بما روي
انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي
ليس بشريك وتقرير الجواب ظاهر الا انه لا يخلو عن تعسف لان
عبارة قضى صريحة في الحكاية والجار عام يعني انه رواه على العموم
والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي
العموم الا بعد علمه بتحققه فهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصلح
ان يكون جوابا اخر ولذلك لم نقل ولان الجار عام اذ لا يعتبر
العموم في الحكاية من لا يقول بعموم الفعل المحكي مسئله
اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة المتعلق به او بها اما ان
لا يكون مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة نحو اليس لي عليك
كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم او يكون مستقلا ويخرج
مخرج الجواب قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم او ظاهرا
مع احتمال الابتداء نحو يقال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير
زيادة او بالعكس اى يكون الظاهر الابتداء مع احتمال الجواب
نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة الاول
يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا خلافا

للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لاقضاء
لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية قال في الوجيز خصوص
السبب لا يخصص العام وفي شرحه حكي عن المزني وابي ثور يحمل
على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
عندنا لان التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه
ولا يقتضي الاقتصار عليه ولان الصحابة رض ومن بعدهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في سؤال مخصوص وحوادث خاصة
قوله عم خلق الماء طهورا الحديث ورد جوابا للسؤال عن بئر
بضاعة وآيتا الظهار واللعان نزلتا في امرأتين **فصل**
حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد يجري على تقييده
فاذا ورد البيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد
الا اذا كان اي المقيد موجبا لتقييده اي تقييد المطلق بايجاب
ذلك القيد ان كان موجبا و بنفيه ان كان منفيا بالذات كما في
اعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه
وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان اتحد
مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل
عندنا خلافا للشافعي وانما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا يقلب
المطلق عاما فيخرج عن المبحث وبعضهم اي بعض الشافعية شرطوا

اقتضاء

اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا فلا
لهم ان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص
وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله ان التقييد
بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب الحكم عما عداه عند الشافعي
وذلك الحكم لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت
الحكم في المنصوص ونظيره بطريق القياس وان اتحدت اي الحادثة
فان كان الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه كما في ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر
وقد ذكرت في احد النصين مطلقة وفي الآخر مقيدة لا يحمل
عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز ان يكون
كل منهما سببا ويحمل عنده له ان المطلق ساكت عن ذكر القيد
لانه غير متعرض للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان
السكوت عدم قلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض
ولا تعارض الا في اتحاد السبب والحكم وليس في هذا الجواب قول
بالموجب كما توهم وان كانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في
حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية اخرى صم شهرين متتابعين
يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام
وقراءة ابن مسعود رض ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالا
للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة الغير المتواترة

ولو كانت مشهورة ولنا قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل
على المقيد ما دام عنه مندوحة لان فيه تغليظا ومساة وقد نهي
بالنص المذكور عما يوجبه وقال ابن عباس رض ابهموا ما ابهم الله
اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه
وعامة الصحابة رض لم تعتبر وا قيد الدخول الوارد في الربائب
في امهات النساء قال عمر رض ام المرأة في كتاب الله تعالى
اى حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فابهموها اى
اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التفريع المذكور في
قوله فابهموها دلالة على ان العلة لما ذكر اطلاق المطلق فالحكم
عام وان كان السبب خاصا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن
فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم وكون الاطلاق والتقييد فيه لما فرغ عن نفي مذهب
من قال بالحمل مطلقا شرع في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء
القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي
فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل
على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل
عدم اجزاء التحرير عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص
فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا

كما زعمه الخصم فكيف يعدى ولا بد في القياس من كون المعدى
حكما شرعيا ولما استشعر ان يقول الخصم نحن نعدي القيد وهو حكم
شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا الا انا نعدي
هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس تداركه بقوله والقيد
كقيد الايمان في المثال المذكور انما يدل على الاثبات اى اثبات
الحكم وهو الاجزاء في مثالنا في المقيد وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان
فيه ولا دلالة فيه على النفي اى على نفي الحكم في غيره فتعدية عين
تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح
القياس وايضا اراد بيان فساد آخر فيما ذكر فيه ابطال بحكم
شرعي وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين
دل عليه المطلق وهو قوله تعالى فيها او تحرير رقبة فان المطلق
حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان في ضمن
المقيد المذكور او غيره واعتبار وصف السلامة لان المطلق
لا يتناول ما كان ناقصا في جنسه لكونه فائتا جنسا من المنفعة
فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر في المحصول وهو انكم
قيدتم المطلق في هذه المسئلة وتقرير الجواب ان المطلق ينصرف
الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف عن ماء الورد
الى المعهود وقيد الاسامة زيادة على قوله ع م في خمس من الابل
زكوة انما ثبت بقوله ع م ليس في العوامل والحوامل والعلوفة

صدقة لا بقوله عم في خمس من الابل السايمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق
على المقيد مع كون الاطلاق والتقييد في السبب فيكون مخالفا
لما تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله تعالى واشهدوا اذا
تبايعتم انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء الاية لا بقوله
واشهدوا ذوى عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق على المقيد
مع الاختلاف في الحادثة فيكون مخالفا لما تقدم وايضا
لا يقاس مع وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس
نص دال على الحكم المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا يخص
بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه اى على تخصيصه بالقياس
تقييد المطلق بالقياس ابتداء على ان التقييد اى تقييد المطلق
نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص اى تخصيص العام بيان لعدم
دخول المخصوص تحت حكم العام فاين هذا من ذاك جواب
عما ذكر في المحصول وهو ان العام يخص بالقياس باتفاق بيننا
وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان
دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان العام
لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل
قطعي والخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس
وقد تقدم الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد
كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل مانع لخرقان القتل

من اعظم الكباير فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط
فيما دونه بناء على ان تغليظ الكفارة يكون بقدر غلظ الجناية

فصل حكم المشترك التأمل ليستعمل التأمل
في الخارج من الادلة والامارة حتى يترجح احد معنييه او معانيه
ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
من غير تأمل فيما يحصل به ترجح احدهما على الاخر تداركه بايراد
مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فقال ولا يحمل في
استعمال واحد على اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع لا لانه يلزم حينئذ ان لا يكون حقيقة في احدهما منفردا
عن الاخر لانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد منهما منفردا عن
الاخر ايضا بل لانه حينئذ يكون استعماله فيه على انه معنى واحد
من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر من معنى واحد والمفروض خلافه
وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل على كل
واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزء فلا تأثير
للوضع للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا لانه لو اريد به المجموع مجازا او كل واحد من المعنيين مراد
حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة الثانية في معرض المنع
بل لان استعماله في المعنيين مجازا اذ كل واحد منهما مرادا باللفظ
ومناط الحكم لا يتصور الا ان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما

على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة
وهل هذا الا جمع بين الحقيقة والمجاز ولا متمسك للمخالف في قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون الاية بناء على ان الصلوة من
الله رحمة ومن الملائكة الاستغفار لا لان الفعل يتعدد بتعدد
الضماير لانه ايضا غير جائز عندنا لان الكلام في رد الاحتجاج
بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك التعدد بحسب المعنى
لا بحسب اللفظ فلا يخرجه عن المبحث بل الجواز ان يكون المعنى واحدا
حقيقيا كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال الخير
وذلك في حقه تعالى المغفرة وفي حق الملائكة بالاستغفار او مجازيا
كارادة الخير ولا بأس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف
اذ لا يلزم به ان يكون من باب الاشتراك وضعا وهذا القدر
يكفي في الجواب ومن تعدى عنه وتصدى للاستدلال على عدم
الاشتراك قائلا لان سياق الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله
وملائكته في الصلوة على النبي م ولا بد من اتحاد معنى الصلوة
في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي م والملائكة يستغفرون
له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية
الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقيا كان او مجازيا
فقد ارتكب شططا بل ركب غلطا لان ما توهمه من الركاكة
انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود بالايجاب

للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد التفت
الى زيد والامير قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا يتمسك
لهم ايضا في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
والارض الاية بناء على ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء
الانقياد لتعذر السجود المعهود في حقه ومن المنسوب اليهم ما هو
المعهود دون الانقياد لانه شامل للكل غير مخصوص بالاكثر لان
كلا من التعليلين في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود
على ما نص عليه في المجمل وضع الراس فلا تعذر في نسبته الى غير
العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الراس في الكل لان
التغليب سايغ شايع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين
منهم لا تكوينا على وجه ورد الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا
المقام من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن
التقسيم الثاني باعتبار استعمال اللفظ مفردا كان
او مركبا في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد
بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي
والاصطلاحي فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك
الوضع فان كان لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا
الحال في المجاز وقد يجتمعان ويكون الامتياز بالحيثية وان استعمل
فيما لم يوضع له لم يقل في غير ما وضع له فمجاز وشرط صحة الاستعمال

خط لهم من الانقياد لان المراد
منه الاطاعة بما ورد في
حقه من الامر تكليفا
كان او مر

فى التقسيم احترازا عن الفاظ اقتضى فى المجاز وجود العلاقة
بين معناه ومعنى الحقيقى وفى المرتجل الوضع قبل الاستعمال والمنقول
وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقى لغلبته فى المعنى المجازى بحيث يفهم بلا قرينة
مع وجود العلاقة بينه وبين الحقيقى وينسب الى الناقل فيقال
منقول شرعى وعرفى واصطلاحى حقيقة فى المعنى الثانى ومجاز
فى الاول من جهة الوضع الثانى من ههنا ظهر ان المجاز ينقلب
حقيقة بغلبة الاستعمال والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يثبت
معناها الا بالبينة او دلالة القرينة بقلبه وان لم يكن مجازا
وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة فى الدعاء
ومجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن
الثانى من افراد الاول وان كان منها كالدابة المنقوله لذى
الاربع خاصة فانها فى الاصل لما يدب على الارض فحقيقة من
جهة الوضع الاول مجاز من جهة الثانى ان كان اطلاقه عليه
اى على ما هو من افراد المعنى الاول باعتبار انه منها اى من افراده
وبالعكس ان كان باعتبار انه من افراد الثانى فاطلاق لفظ الدابة
فى الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا
بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
فحقيقة لغة ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات
الاربع فبالعكس لانه لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى

العرف للمطلق باطلاقه فليس اعتبار الاول فيه لصحة اطلاقه
تفريع على ما تقدم يعنى لما كان المنقول لا لحرمة المعنى الحقيقى فيه لصحة
اطلاقه على الثانى اى المعنى المجازى بل لترجيح اللفظ المنقول
والمعنى المنقول اليه على ساير الالفاظ والمعانى ولهذا اى لعدم كون
اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق لا يطلق المنقول على كل ما يوجد
فيه الاول وهذا معنى قوله فلا يطلق الدابة فى العرف على كل
ما يوجد فيه الدبيب والصلوة فى الشرع على كل دعاء كما يطلق
الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم انه ظهر من البيان السابق
ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى كالجدار
والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر وان رعاية المناسبة فى وضع
بعض الالفاظ لا يستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد
فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجرى القياس فى المعانى اللغوية والمرتجل
وهو ما وضعه واضع آخر لمعنى غير المعنى الاول انما قال واضع اخر
ليخرج المشترك فان الوضعين فيه لواضع واحد ولا مناسبة بينهما
فخرج المنقول لكون حقيقة فى الاستعمال انما قيد به لانه شرط فى
الحقيقة دون المرتجل فمن جعله مقابلا لها اعتبارا للوضع الاول
فى التقسيم لم يصب اذ حينئذ يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة
اذ لم يثبت ان وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل قيد به اخراجا
بمرتجل لم يستعمل بعد حقيقة كانت او مجازا ان كان فى نفسه

بحيث لا يستتر منه المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تغلب
صريح والتي غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية او لا كناية والمجاز ان
غلب فصريح والا فكناية هذا عند علماء الاصول وعند علماء
البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع له لا لانه مقصود بل
للانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب
كطويل النجاد فان القصد به الى طول القامة لا الى طول النجاد الا انه
لا يصح كناية الا اذا كان له نجاد طويل لان شرط الكناية وهو الاستعمال
في الموضوع له لا يتحقق بدونه فهي لا ينافي ارادة الموضوع له ضرورة
انها مستعملة فيه وهو مقصود ههنا في الجملة بخلاف المجاز لان
المقصود منه اولا وبالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له
ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما لم نقل تعريفهما
لان ما مر من التعريفين مشترك بين المفرد والجملة او جملة والاول
من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقوله اراك تقدم رجلا وتؤخر
اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية فان المجاز المفرع على
الكناية كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وعامة الاخبارات المستعملة
في الانشاء وكلما استعمل من اقسام المطلب في الاخر من هذا القسم
ثم ان الجملة حقيقة كانت او مجازا بحسب الوضع ينقسم الى مجاز عقلي
وهو ما اسند فيه الفعل الى غير فاعله بملابسة بينه وبين الفعل
كقول الموحد انبت الربيع البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك

فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا كان به كقول الدهري انبت
الربيع البقل او غير معتقد كقول من قال جاء زيد وهو عالم بانه لم يجئ
بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ما نسب فيها الفعل الى فاعله
عند المتكلم فانه حينئذ لا يدخل فيها ثاني قسم قول الكاذب
لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل يقوى
انها كالعلم فيه وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه
فن اخر وقد استوفينا حقه في بعض تعليقاتنا **فصل**
لما كان مبنى المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اريد
بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له بالفعل قبل زمان
اعتبار الحكم وهو زمان وقوع النسبة في الخبر وقس عليه حال
الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او بعده فمجاز باعتبار ما يؤول لا بد من
اعتبار الحصول بالفعل فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز بالقوة ولا اكتفاء
فيه بتوهم الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما اخر
او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وكالخمر للعصير اريق
وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين
المعنى الحقيقي والمجازي لم نقل لازمة لانها غير لازمة بل المناسبة
ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد الضدين على الاخر مجازا بانها
ينتقل الذهن في الجملة من الوضع اليه وهي تلك العلاقة اما
ذهنية محضة بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار

الذهن كما فى اطلاق البصر على الاعمى هذا اذا لم يقصد به الاستعارة
التمليحية او التهكمية واما قصد المشاكلة فلا ينافيه لانها من قسم
المجاز المرسل وكذا التفاؤل وهذا ظاهر او خارجية وح اما ان
يكون احدهما جزء الاخر كما فى اطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع
للواحد او بالعكس كالرقبة للعبد او لا اى لا يكون واحد منهما جزء
الاخر وحينئذ اما ان لا يكون المجازى صفة للحقيقى فالعلاقة
اما الحلية كما فى اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واطلاق الغايط
على قضاء الحاجة من القسم الاول غايته ان المحلية باعتبار العادة
فانه لما كان المعهود المتعارف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن
الغايط حصل بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا ينتقل الذهن من قضاء
الحاجة واما السببية كما فى اطلاق اسم السبب على المسبب بجود
عينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء
ط رزقا اى مطرا واما الشرطية كما فى اطلاق اسم الشرطية على المشروط
كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم وبالعكس كاطلاق
العلم على المعلوم او يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها ان
يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق
على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق على علاقة
المشابهة بين زيد والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز المرسل
فتامل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم

واللزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة فى الطرفين
بالاعتبارين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى
هو علة غائية لها لم يقل هنا كالسبب مع المسبب لان منه ما
هو سبب محض ليس فى معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا
كما سيجئ وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل فى الحصول من اللفظ
بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف
على فهمه والكل محتاج اليه فيتحقق جهة الاصالة فى الجملة
فى كل منهما بالنسبة الى الاخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد وحيث لا يطلق الرجل والقدم على الا نسان
واما بيان الضابط بانه يجوز فى صورة لا يستتبع الجزء الكل
كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما
ولا يجوز فى صورة لا يستتبع الجزء الكل فمنقوض باليد فانها
من قبيل الثانى مع انه يجوز اطلاقها على الكل كيف وقد وقع
فى قوله تعالى تبت يدي ابى لهب وكالمحل فان فيه جهة اصالة
لحاجة الحال اليه وللحال اذا كان مقصودا منه اى من المحل
د انما قيد به لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد
من الحلول ما يعم انواع الحصول فيه ولا اختصاص لاعتبار العلاقات
المجازية المذكورة باللغة بل يوجد فى الاسماء الشرعية ايضا
كالاتصال فى معنى المشروع كيف خرج عبر به عن علاقة المشابهة

لانها اتفاق في الكيفية والصورة يصلح علاقة الاستعارة
اى نظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة وغيرهما انّ
هذه التصرفات على اى وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال
بالمال والاجارة لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك
التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر وكما يشترط
الاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط فيها
واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها
الصادق عليها الذى يلزم في الجملة من تصورها تصوره كالوصية
والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ
من حوائج الميت كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على قوله
كالاتصال كالنكاح ينعقد بلفظ الهبة في الحرة لابد من هذا القيد
لانها اذا كانت امة يثبت الهبة فانها وضعت لملك الرقبة
اى لعقد وضعه لاجل ملك الرقبة والنكاح بملك المتعة اى
لعقد وضعه لملك المتعة وذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى
الملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب عليه السبب وهو عقد
الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح وهذا هو المراد
من علاقة السببية ههنا وهذا اى انعقاد النكاح بلفظ الهبة
عند الشافعي من خواص النبي م لقوله تعالى خالصة لك وجه
الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبي م بالمعنى فيختص باللفظ

فالجواب

فالجواب بانّ الخلوص ليس في اللفظ بل في الحكم وهو عدم وجوب
المهر او عدم حلّ نكاحها للغير خارج عن سنن الصواب قلنا دلالة
على انّ الانعقاد اى انعقاد النكاح بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص
به عليه السلام ولا نزاع فيه اى الكلام في انعقاد النكاح بعوض
باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه فبقى دليلنا سالما عن
المعارض ثم انه قال لا ينعقد اى النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج
لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما
في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين
قاصر عن الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا هى اى تلك
المصالح ثمرات وفروع وانما بنى النكاح للملك له عليها اى للزوج
على الزوجة ولذلك اى لكون وضع النكاح بملكه عليها لا للمصالح
المشترك بينهما لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق
بيده خاصة فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه
ولما اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ لا يدل على الملك لغة يعنى
لفظ النكاح والتزويج فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه ولما استشعر
ان يقال اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة
ينبغى ان لا يصح النكاح بهما تدارك بقوله وانما يصح بهما لان الشرع
نقلهما الى هذا العقد فصارا بمنزلة العلم له والواجب في المنقول

الشرعي رعاية لمعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الكلام
على الملك في معناه الشرعي وكذا اي كانعقاده بلفظ الهبة ينعقد
بلفظ البيع لما ذكر من علاقة السببية على الوجه المشروع فيما تقدم
وانما يصح العكس اي لم ينعقد الهبة ولا البيع بلفظ النكاح بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لان ذلك اي صحة اطلاق اسم
المسبب على السبب عندنا ما شرع السبب للمسبب اي تكون الغاية
لشرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان قال تفريع وتمثيل
لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا بحيث
لم يجتمع الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف
الاخر يعتق في الثاني لانه يقال عرفا انه مشتري العبد دون
الاول لانه لا يوصف بملك العبد لغة ولا عرفا هنا الا اذا عنى
باحدهما الاخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اي يعتق في الاول
دون الثاني وقضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عنى في الصورة الاولى
بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب الذي شرع له
صدق ديانة وقضاء لانه عنى ما فيه غلظة وان عنى في الصورة
الثانية بالشرى الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق
ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا اي لا
يكون مشروعا للمسبب كملك الرقبة فان شرعيته ليست بملك المتعة
ولذلك يتحقق الاول بدون الثاني في العبد والاخت من الرضاع

فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا اي
على موجب ما قدمنا من انه اذا تحقق جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبارين
يجري المجاز منهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل المذكور
فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة الملك او لاثبات القوة
بها نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك
سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ تفضي
اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من
ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق
خلافا للشافعي لما مر من الاصل الخلافي ولا يثبت بطريق الاستعارة
ايضا اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط الحق التصرف اما اثبات كالبيع
والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص ونحوها بني على السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت
الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالثاني عدم قبول الفسخ
لعدم الاتصال بينهما في المعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع
قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية بناء
على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار المعنى اللغوي
فيهما والطلاق في اللغة رفع القيد يقال اطلقت الاسير اي خليته
واطلقت الناقة من عقالها والعتق بمعنى القوة يقال عتق الطائر
اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر

فانه قد ظهر منه انه اذا تحقق جهة الاصالة من الطرفين بالاعتبارين لا يجري المجاز منهما صح

اذا ادركت وقويت فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا لا ينافي
قول ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده
ان التصرف الصادر عن المالك عند الاعتاق هي ازالة الملك لانها
معناه الشرعي اسناده اى اسناد العتق على معناه الشرعي الى المالك
مجازي لصدور سببه وهو ازالة الملك عنه فيكون المجاز في
الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع
عنهما لباسهما بقي ههنا اشكال وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى
اذ لا معنى لاستعارة اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة اللفظ
الطلاق لمعنى ازالة ملك الرقبة لمناسبة بينهما وبين معنى الطلاق
وهو ازالة القيد وهذا كاف في ثبوت المطلوب اى مطلوب الخصم
والتعرض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج عن المبحث فالوجه
في بيان عدم صحة استعارة الطلاق للعتق ان يقال ان ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل القوي
اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة هذه اى ازالة القيد
لتلك اى لازالة الملك بل على العكس اذ لا بد في الاستعارة من القوة
في جانب المشبه به وفيه نظر وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع
الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا اذا بين المدة وعين جنس العمل وح لا
فرق بين اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد على ما ذكر في الاسرار
دون العكس لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم انعقاد ها

بداى عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس
لعدم صحة المجاز بل لعدم الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة
جواب سؤال تقريره انه اذا صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا
ينبغي ان يصح بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا
لكنه لا يصح وتقرير الجواب ظاهر ولذلك اى ولكون العلة ما ذكر
لا تنعقد ولو كان المذكور لفظهما اى لفظ الاجارة فانها انما تصح
اذا اضيفت الى العين اقامة للعين الموجودة مقام المنفعة المعدومة
واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
لجنس المعنى المجازي ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى اراد
بالغيث جنس النبات سواء نبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك المنفعة
عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهؤلاء يختلف في ملك النكاح
واليمين وانما يتغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت
في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ لاثبات
ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله اللفظ فاذا جعل لفظ
الهبة مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح قصدا لا تبعا فيثبت
فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين ثم اعلم ان المعتبر
في العلاقة المجازية سماع نوعها لا سماع عينها كيف ولاختراع المجازات
البديعة والاستعارات الغريبة من فنون البلاغة اجماعا ولهذا
لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق والعلاقة مقتضية للصحة

فالتخلف اى تخلف الصحة عن المقتضى لمانع مخصوص ليس بقادح لان
عدم المانع ليس جزءا من المقتضى جواب عن تمسك المخالف القائل باشتراط
سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق
نخلة للطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن
وبالعكس للسببية واللازم باطل اتفاقا مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة
اى فرع لها فى حق التكلم وعندهما فى حق الحكم لا خلاف فى ان المجاز خلف
عن الحقيقة بمعنى انها هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وايضا لا خلاف
فى ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك تجب الكفارة فى مسئلة
مس السماء وذلك انه اذا حلف قائلا والله لامسن السماء تجب
الكفارة لان الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء ممكن للبشر كيف
وقد وقع فى حق النبى عم فينعقد اليمين وتجب الكفارة ولا يجب
فى مسئلة الكوز فانه لو حلف قائلا والله لاشربن الماء الذى فى
هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن
وانما الخلاف فى جهة الخلفية والفرعية فعندهما هى الحكم حتى يشترط
فى المجاز امكان المعنى الحقيقى بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفى صحة الكلام
من حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقى اولا فقوله هذا ابنى لعبده
الاكبر منه سنا اريد به المقدم ولادته يثبت العتق عنده لصحة
اللفظ ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت البنوة لان
الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة الاصغر

لهما ان مبنى المجاز على الانتقال من المعنى الحقيقى الى المجازى فلا بد من
امكان الاول ليتحقق الانتقال منه قلنا يكفى صحة فهمه من اللفظ
ومداره على صحة اللفظ من حيث الافادة ولا يلزم صحة ارادته منه
كيف والمجاز الذى لا امكان لمعناه الحقيقى واقع فى كلام الله تعالى
وهو فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال لا على ارادته
اذ لا جمع بينهما لم يصب لان مراد الخصم ثم يلزم صحة الارادة
ولا حاجة له الى ارادته بالفعل فابطاله لا يجدى نفعا فى دفع ما ذكره
فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم للبنوة
وانما زاد قوله وصار اهلا له لانه يجوز ان يكون صبيا حين ملكه
فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه
متعين ولا يعتق بقوله يا ابنى لان وضع النداء لاستحضار المنادى
وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر
الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقى او المجازى بخلاف الخبر
فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن ويعتق بيا حر لانه
اى لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه
مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق
فان قيل ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة
عند المحققين لا لانه دعوى امر مستحيل قصدا لانه منقوض

بحل الوفاق الاتي ذكره بل لان ذكر المشبه يفصح عن التشبيه
وحق الاستعارة ان لا يكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه بحذف الادا ة
اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق
قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة لان ابني
معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مستفا مثل ناطقه وهو
استعارة بالاتفاق مسئله قال بعض الشافعية لا عموم
للمجاز كالصاع قوله عم ولا الصاع بالصاعين قد اريد به
الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضروري اراد ضرورة المتكلم
لقصوره في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفي المرام او تناسب
المقام فليس فيه مظنة عجزه وقصوره كما سبق الى بعض الاوهام
فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا نسلم انه ضروري بل يصار اليه
توسعة للطريق اي طريق اداء المعاني على المتكلم وايفاء لحق المقام
من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه لطايف البلاغة
ما لا يحتمله الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون الضرورة
في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى
الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا
يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيتقدر اي بقدر المصير الى المجاز
بقدر الضرورة لنا لا علينا وهذا جواب بطريق القول بالموجب
مسئله لا يراد من اللفظ الواحد في اطلاق واحد معناه الحقيقي

والمجاز

والمجازي ايضا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا يرد النقض بالكناية
لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان المتبوع على التابع
وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك فلا يستحق
معتق المعتق اذا اوصى لمواليه لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز
في الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
فالوصية لبنيه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في قوله آمنونا
على اولادنا على رواية الاستحسان فليس من جهة تناول اللفظ
بل من جهة ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات ولا يراد غير
الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما
وضعت له وغير الوطئ بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطئ
وهو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس باليد لان المس باليد
وهو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو قول ابن مسعود رض
وجواز التيمم للجنب حينئذ بدليل اخر والحنث بالدخول حافيا
ومتنعلا وراكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لا للجمع بين المعنى
الحقيقي وهو الدخول والمجازي وهو الدخول متنعلا او راكبا بل
لانه في العرف صار عبارة عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف
ومن غفل عن هذا زعم ان مبنى الجواب ههنا على المصير الى عموم المجاز
ويراد بالاضافة لا يدخل دار فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة
العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار ملكا له فيمكن

من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان او يكون
هو ساكنا فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز
لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا او ليلا فى امراته كذا يوم يقدم
زيد ليس للجمع بين المعنى الحقيقى لليوم وهو النهار والمجازى وهو الليل
بل بعموم المجاز لانه الضمير لليوم بذكر النهار وللوقت كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره ولما احتيج الى ضابط يعرف به ان المراد
باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله فاذا تعلق بفعل ممتد وهو
ما يصح تقديره بمدة كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت
او دخلت يوما فللوقت المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان
بغير فى يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معيارا له اى للفعل والمعيار
ظرف لا ينفصل عن المظروف كاليوم للصوم فان امتد الفعل امتد
المعيار فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند
التعذر وذلك عند امتداد الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق
لا يمتد المعيار فيراد به الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل
النص المذكور ولعدم اختصاص العلاقة بالاول وكذا الحنث
باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد فى
لا ياكل من هذه الحنطة ليس له اى للجمع بين الحقيقة والمجاز بل لانه
يراد باكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابى حنيفة

ومحمد فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين
حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
ليس له اى للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له
يمين بموجبه لان النذر ايجاب للمباح وايجاب المباح يوجب
تحريم ضده وتحريم ضد المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اى شرع تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عم الحلال
وهو مارية او العسل على نفسه يمينا والمباح اخص من الحلال
فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغته
تحرير بموجبه المراد بالموجب اللازم المتاخر ودلالة اللفظ على
لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد
اذا اريد معناه الحقيقى يدل على الشجاعة التى هى لازمه بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف على
الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة كما توهم وتوقف
على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة بغلبة استعماله فى
النذر جواب سؤال تقديره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان
لم ينو وانما الجواب بان اليمين يثبت بالارادة والنذر بالصيغة
من غير تاثير للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقى والمجازى
فى الارادة فلا يمشى فيما اذا نواهما جميعا لانه يقال فى هذه الصورة
ايضا ثبوت النذر بالصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا

تمنع

المعنى المجازى لانا نقول فلا الجمع فى شئ من الصور لان المعنى الحقيقى
يثبت باللفظ اخبارا كان او انشاء فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها
مسئله لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او عرفا عاما كان او خاصا والفرق بين العادة
والعرف ان العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال او شرعا وهى خارجة
عن المتكلم والكلام اى لا يكون معنى فى المتكلم اى صفة له
ولا يكون من جنس الكلام كدلالة الحال نحو عين الفور اذا ارادت
المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة
الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة وهى الخروج مطلقا
او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى
لا يأمر بالمعصية فالمنع فيه عقلا او لفظا اريد بكون القرينة
لفظا ان يفهم منه باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة فلذلك
عدّ القرينة فى كل مملوك لى حر لفظية وهذا اللازم من جعله من قسم
المخصوص غير الكلامى لان المراد منه ان يكون المخصص منه صريح
الكلام خارج عن هذا الكلام الذى يكون مجازا فيه كقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان ما فى سياقه من قوله انا
اعتدنا للظالمين نارا يمنع عقلا كونه للتخيير ونحو طلق امرأتى
ان كنت رجلا لا يكون توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين
هذا الكلام او شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة فانه ان

يكون

يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون
نقصان بعض الافراد او زيادته فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر
فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان
فى ملكه فكان قرينة المجاز اولوية البعض الاخر والمنع هنا شرعا او
لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان عين
الفعل لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان ليسا بمرفوعين بل المراد
الحكم والمنع فيهما عقلا ونحو لا ياكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق
ولا يشرب من هذا البئر المنع فى هذه الثلثة حسا وعرفا فان المعنى
الحقيقى لما امتنع حسا وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكان اليمين خالية
عن الفايدة لانها فى مثله يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يضع
قدمه فى دار فلان المنع فيه عرفا حتى اذا اكل من عينها او استفه
او كرع او وضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم ينو
ما يحتمله الكلام والا فعلى ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة
من كونه منقولا عرفا او شرعا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة
يصرف عن حقيقته لكونها مهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة الى مطلق
الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل
فى الجزء بناء على عموم المجاز للجواب فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا اى غالبا فى التعامل او التفاهم على الاختلاف
بين المشايخ عطف على اول المسئله وهو انه لابد للمجاز من قرينة

من قرينة فعند ابى حنيفة والمعنى الحقيقى اولى لان الاصل لا يترك
الا ضرورة وعندهما المجاز اولى لانا اعتبر قيد الاستعمال فى الحقيقة
وقيد المتعارف فى المجاز للاتفاق على العمل بالمجاز عند عدم القيد الاول
وبالحقيقة عند عدم القيد الثانى ففى لا ياكل هذه الحنطة يصرف الى
اكل عينها عنده قال فى المبسوط لان عينها ماكول عادة فانها تغلى
وتوكل وتتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل نيا ايضا حبا حبا
والى الاكل المتخذ منها عندهما هذا على رواية الاصل مسئله قد
يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا كقوله لامرأته وهى ممن لا تولد مثلها
لمثله سواء كانت اكبر سنا منه او لا او معروفة النسب هذه ابنتى لان التى
يولد مثلها لمثله اذا كانت مجهولة النسب ينتفى ملكه عنها فتحرم
عليه اذا ثبت على اقراره وان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك فى المبسوط
هذه بنتى تعذر الحقيقى فى الاول ظاهر واما فى الثانى فلانه اما ان
يثبت مطلقا اى فى حقه وفى حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته
معتبرة فى حقها فيثبت نسبها منه وينتفى ممن اشتهر منه ولا يمكن
هذا لانه ثابت ممن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او فى حق نفسه
فقط بان يثبت منه ولا ينتفى ممن اشتهر منه وذا متعذر لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اى تكذيب الشرع اقل من تكذيبه
نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا
يحتمل ذلك واما تعذر المجازى فلان التحريم اللازم له اى لقوله هذه

بنتى الثابت به مناف لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك
الزوج اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل والذى يملكه وهو التحريم القاطع
للحل بالنكاح ليس من لوازمه اى من لوازم القول المذكور بل من منافاته
فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لا يصلح
اللفظ له والذى يصلح له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم
بهذا اللفظ مسئله الداعى الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد فى
صحته من علاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى وقرينة صارفة عن الحقيقى
الى المجازى واما الداعى الى العدول عن الحقيقة فليس مما لا بد منه
فى صحته انما الحاجة اليه فى رجحانه على الحقيقة وفصاحته وذلك
الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى اختصاص لفظه اى لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون فى لفظ الحقيقة بشاعة كالخنفقيق فيعدل
الى لفظ المجاز كالداهية لكونه عذبا او صلاحيته للشعر وزنا
او قافية اى يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا
او مقفى بخلاف المجاز او السجع كالاسد فانه يصلح سجعا مع الاحد
والعدد دون الشجاع او سائر المحسنات البديعية من المقابلة و
المطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يأتى بالمجاز دون
الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل للتجانس
الشرك او معناه اى اختصاص معناه من هنا شرع فى الداعى المعنوى
بالتعظيم كاستعارة ابى حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة

الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للتسيف والتسفير
كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع على
الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم او زيادة البيان
كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة على الشجاعة
من الحقيقة لانه دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة
وهذا دعوى بلا بينة او الاستطراف كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج ما يستحيل وقوعه
مخرج الواقع ليستطرف او تلطف الكلام اى اختصاص معناه بنوع
لطف في الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا او تهكما او تفاؤلا
او مطابقة تمام المراد بيان ذلك ان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق
لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في
مراتب الوضوح ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة
تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب الوضوح
لا بد من العدول عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ووهم الاخلال
بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان قيام القرينة شرط المجاز وعند
ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من الفوائد التي تختص من الفوايد
التي تختص بمعنى المجاز او لفظه **فصل** ان الاستعارة

الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر
ثم تبعيته تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال
او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق
للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك
فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال
والصفات بل تجري في الحروف ايضا فقال فقد تجري الاستعارة التبعية
في الحروف فانها اى الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه
اى يعتبر التشبيه الذي عليه مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى
الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك تجري في الحرف نفسه
والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معناه كاللام يستعار
التعليل او لا للترتيب سواء وجد التعقيب كما في آتيه للزيادة
او لم يوجد كما في اسلم ليدخل الجنة ثم بواسطتها يستعار اللام
لنحو ولد والد للموت فانه شبه به ترتب الموت على الولادة
بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة
للمشبه به فجرت الاستعارة اولا في التعليل وبتبعيته في اللام
وهذا ظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام
انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار آخر او لا
كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعد عن الحرب للجبن وكونه علة
غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار كونه

معلولا وهذا ايضا واضح وهنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها
وتسمى حروف المعانى اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعانى
وهذا الا بنا فى انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اذ الكل
منه التجوز فى صيغة الجمع لا معنى الحرف منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف اى لجمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت بالنقل عن ائمه
اللغة لم ينقل باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء وللترتيب عند
جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينورى وابو عمرو
الزاهد واستقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فيما لا يحتمل
فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة وهى لجمع
الاسمين المختلفين كالالف لجمع المتحدين يعنى انها بدل عن الف التثنية
يقوم مقامها عند تعذرها فلا يخلها فى المدلول ولا دلالة فى الالف
على الترتيب ولا على المعية فكذا فى البدل وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اى لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اى لما تقرر
ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء كيلا
يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح لذلك ووجوبه اى وجوب
الترتيب بالنسبة الينا بين الصفا والمروة بقوله عم ابدؤا بما بداء
الله تعالى به لا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان بايهما
نبداء دل على ان الاية خلو عن الدلالة على الترتيب وانما قلنا بالنسبة
الينا لانه بالنسبة اليه عم بما لاح له من غير وحى غير متلو كسائر

الواجبات بالسنة وزعم البعض انها للترتيب عنده اى عند ابى
حنيفة رحمه وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده
والثلث عندهما فى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول
بها وهذا اى الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت المقارنة
او الترتيب فى مورد استعمال الواو وكونه مستفادا منها ابطله اولا
بطريق المنع ثم ابطله بطريق النقض بقوله ويقع المثلث اتفاقا
ان اخر الشرط اى نقال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار لتعلق الاجزية المتوقفة دفعه ثم ابطله بطريق
الحل بقوله ومبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على
التعاقب فوقوعها كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف
الثانية والثالثة المحل بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ ح يتعلق الكل
بالشرط دفعة لوجود المغير فى آخر الكلام وعندهما الترتيب فى
التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط
ولا تفريق فيه كما اذا قال ثلث مرات لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق فعند وجود الشرط يقع الثلث كذا هنا لان
المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما انما
قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ولم يبق
اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا بل نحمل
ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما وبحرف العطف اى قال اعتقت

هذه وهذه بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت
نكاحهما او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطل
اى بطل نكاحهما لجعلتهما للقران وان قال اعتق ابى فى مرض موته
هذا وهذا وهذا ولا وارث له غيره ولا مال سواهم وقيمتهم سواء
فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين كل عتيق عتق
كل الاول ونصف الثانى وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول
وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم سواء
ولما قال بعد زمان وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه
ان يعتق النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول ولما قال
بعد زمان وهذا فموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث
ولا رجوع عن الثانى ايضا فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف
فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقهم ابى لانه لو لم يكن للقران
بل لثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه
كما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل بطل
لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثانى فلان الكلام يتوقف
على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء فيهما كذلك اما فى
الثانى فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى
واما فى الثالث فلان الاول قبل اعتاق الاخيرين عتق مجانا
وبعد اعتاقهما يلزمها السعاية فى ثلثى قيمته الا ان التغيير

انما يؤثر اذا كان متصلا بخلاف الاول فان اعتاق الثانية
من الامتين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام
واعتاق الثانية من الاختين يغير اعتاق الاولى فيتوقف فيه اول
الكلام قيل مرجع الخلاف الى الاختلاف فى الوضع فان وضع مسئلة
الامتين افرد لكل واحدة منهما تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على
الاخر وفى مسئلة الاختين لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة
فتوقف حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين
فلا يوجب المشاركة ان لم تقعا فى موضع خبر لمبتداء او جزاء لشرط
ونحو ذلك انما قيد به اذ حينئذ يوجب المشاركة فى ذلك التعلق
ففى قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما
تجب هى اى المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشاركه اى يشارك
اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير
مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم
يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوفين
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة
هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط
واحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان
دخلت لا بتقدير مثله اى لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان

دخلت الدار فانت طالق كما زعمه ابو يوسف ومحمد او بتقدير مثله
عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاشتراك
نحو جائني زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم
اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا يجب الزكوة
على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه لا يقال هذا بناء على انه يجب ان يكون
المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر لانه غير لازم على ما صرح عنه
صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى فان خفتم الا يقيما
حدود الله الاية يجوز ان يكون اول الخطاب للازواج وآخره
للائمة وعدم وجوب الزكوة على الصبي عندنا لانها عبادة تتضمن
الضرر المالي والصبي ليس باهل لها وهو فاسد عندنا لان الشركة
انما ثبتت اذا افتقرت الثانية وفي ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر انما تعلق العتق بالشرط لان هذه الجملة في قوة المفرد
في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء ليكون الواو على اصلها وعطف
الاسمية على مثلها جواب سؤال مقدر تقديره ان يوجب ما ذكر
من ان الشركة انما اذا افتقرت الثانية ان لا يتعلق وعبدي حر
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بالشرط بل يكون
كلاما مستأنفا عطفا على المجموع لانها جملة تامة غير مفتقرة الى
ما قبلها وتقرير الجواب انها في قوة المفرد وحكم الافتقار لان

مناسبتها الجزاء في كونهما اسميتين وكون الاصل في العطف بالواو
للتشريك يرجح عطفها على الجزاء وحده بجعلها في قوة المفرد وحكم
الافتقار قوله ليكون الواو على اصلها يعني ان الاصل في العطف
بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعاية للاصل وهذا اذا كان
المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة
التي لا يصار عن اعتبارها في قوة المفرد واما اذا لم يمكن الحمل على
التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة
المفرد وحكم المفتقر الى ما قبلها كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة قالوا او تكون لمجرد النسق والترتيب بخلاف وضرتك
طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط يعني ان قوله وضرتك طالق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق وان امكن
حمله على الوجهين لكن فيه صارف عن اعتبارها في قوة المفرد فان
اظهار الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء
وصارف عن العطف عليه اذ حينئذ يكفي ان يقال وضرتك ولهذا
اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا
على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على
عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا معطوفا على الجزاء لانه جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا
والمخاطب بها الائمة فدليل المشاركة في الجزاء قائم هنا فعطفنا

عليه لا قوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة خبرية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في الجزاء قايم هنا فلم تعطف
عليه وثمرة هذا تأتي بيانها في اخر فصل الاستثناء الفاء عاطفة
كانت اولا للترتيب وهي اذا كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ
انما قال اذا كانت عاطفة لانها اذا لم تكن عاطفة لانها اذا لم
تكن عاطفة وهي التي تسمى فاء السببية وتختص بالجمل وتدخل
على ما هو جزاء لا تفيد التعقيب بلا تراخ للقطع بانه لا دلالة
في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب
النداء بلا تراخ فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت
طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ اي من غير ان
يشتغل بينهما بعمل اخر وقد تدخل على المعلول عاطفة كانت
نحو سقاه فارواه السقي اشراب الماء ولا يلزمه الارواء اولا
نحو جاء الشتاء فتاهب الفاء ههنا جزائية وتعرفها بان يصلح
تقدير اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها
والمعلول لا بد ان يغاير علته في الوجود اذا كانت العلية بحسب
الوجود في الخارج ضرورة انها مقدمة عليه بحسبه والشراء
في قوله عم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه سبب للملك وهو اي الملك شرط الاعتاق فلا احتمال
للاتحاد بين الشراء والاعتاق فان قلت فما معنى قوله فيعتقه

وليس هنا فعل آخر سوى الشراء والاعتاق قلت لما كان الملك
في الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختياري اثبت الشرع
اعتاقا حكميا من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء
للترتيب نحو في جواب من قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون
قبولا اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
فكانه قال قبلت فهو حر بخلاف هو حر لانه يحتمل رد الايجاب
بيانا لحريته قبله ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال
نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن الخياط قيمة
الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وذلك
لان الاذن بالفاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد تدخل
على العلل اي قد تجيء فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما
بعدها سببا لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك
الغوث وتزودوا فان خير الزاد التقوى وذلك لان ذكر
المسبب يقتضي ذكر السبب لا لان المعلول يكون علة غائية
للعلة اذا كان مقصودا منها لان افعاله غير معللة بالاغراض
والابشار ليس علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود
لكون خير الزاد التقوى على ان المعلول المقصود من العلة انما
يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فان قال ادّ الي الفا فانت
حر او انزل فانت آمن يعتق ويأمن في الحال لان معنى الاول

لانه حرف ومعنى الثاني لانك آمن ولا يمكن ان يكون جوابا للامر لان
جوابه لا يكون الا الفعل المضارع على ما بين في موضعه **ثم**
للترتيب مع التراخي وهو اي التراخي عنده اي عند ابي حنيفة
في التكلم والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو
ما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا وعند ها
في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها تقع
الثلث والا تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول
بها ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه
قال انت طالق وسكت لما مر ان التراخي عنده في التكلم ايضا
ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان اخر تعلق
الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق
وذلك لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام
التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة
العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط
فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل
وفايدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان

في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان
دخلت الدار ولما كان مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان
وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي
وهذا ظاهر **بل** للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت
عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه
حينئذ يصير نصا في نفي الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك
نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي ولكونه للاعراض عما قبله قال
زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك
الاعراض عن الاول وابطال موجبه بجعله في حكم المسكوت عنه
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد
عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو سني ستون بل
سبعون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
التدارك لان مدلوله لا يتخلف عنه فتقع واحدة اذا قال
ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها
فانه كما قال انت طالق واحدة وقعت الواحدة لكونه انشاء
فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق بان قال
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
فانه حينئذ يقع الثلث عند الشرط لانه قصد الاعراض

قوله لانه لا يملك ابطال الاول والاظهر [illegible] سبعون بل نفي الاول [illegible]

عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق الواحدة بالشرط
وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط
المذكور بلا واسطه ولا يملك اي ليس في وسعه ابطال موجب
الكلام الاول بالاعراض عنه فقد شرط آخر في الكلام الثاني
علا بموجب قصده فانه لو لم يتعلق لا يتصل بواسطه وهو خلاف
المقصود فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة والاخر ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد
الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار اي صار نظيرا لهذه المسئلة في وقوع الثلث عند وجود
الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا أتى بالواو بدل بل فانه
للعطف على تقدير الاول لا مع الاعراض عنه وابطال موجبه
فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول اي يقتضي
الاتصال بالشرط المذكور بواسطته فعند وجود الشرط يكون الوقوع ع
على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة ولما لم يبق المحل بوقوع الاول
لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو
لكن ٢ للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف
ابتداء لمجرد افادة الاستدراك وليست بعاطفة وان وليها مفرد
فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تعم زيدا لكن عمروا وان دخل
في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك

دفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء على مخالطة بينهما او نهي
وان دخل في الجملة يجب اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات من جهة
المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم
يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث لا تدل
على الاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي
قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل
ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون
تكذيبا له بل يكون معناه العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان
في الحقيقة لعمرو والاول هو الظاهر فعلى الثاني يصير بيان تغيير
فلا يصح الا موصولا حيث ثبت الاثبات لعمرو مع النفي عن زيد
لا تراخيا عنه لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت
ما لكيه عمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له
بدار بالبينة ما كان لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال
زيد باع المقضي له مني او وهبها لي بعد القضاء اي صدقه
في الاقرار وكذبه في انها لم يكن له قط ان الدار لزيد لانه لما وصل
الاستدراك بالنفي فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما وهو نفي
الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا وعلى المقضي له القيمة اي قيمة
الدار للمقضي عليه لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه
لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك

عن نفسه وثبوته لزيد لان لانم الشيء الثابت به متاخر عنه
وعما معه فيكون اى النفي المذكور حجة عليه اى على النافي حيث
تبطل به شهادة الشهود لكنه اقرار على نفسه لا على زيد لانه اقرار
على الغير فلا يبطل به الملك الثابت له فيضمن القيمة اى يضمن
المقضى له قيمة الدار للمقضي عليه لانه اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان نسق
الكلام عطف على اول البحث اى شرط ان الكلام مرتبط ام لا اى
يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح له تعلق
ما بعده بما قبله والا اى وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستأنف
نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق
فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب اذ حينئذ لا يستقيم لكن
غصب ولا يكون الكلام مرتبطا وبالحمل على نفي السبب يرتبط
فاخترناه فقلنا انه نفي السبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا
تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين ينفسخ الكلام ويجعل لكن مبتداء لانه نفي
اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير متسق
فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة
نكاح مهرها مائتان او لاحد الشيئين فان كانا مفردين
يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد
حصول مضمون احديهما او الاشياء قيل الشك في الاخبار

ولاينا

ولا ينافيه كون الكلام للابهام كما سبق الى بعض الافهام لانه اى
لان الشك ايضا معنى يقصد ابهامه وللتخيير في الانشاء كآية
الكفارة والتحقيق على ما نبهت عليه آنفا انها لاحد الامرين او
الامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع
العتق في ايهما شاء او يبني على اختلاف الاصلين ويكون هذا اى
الايقاع او البيان المذكور انشاء حتى يشترط صلاحية المحل
حينئذ اى حين الايقاع او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء
شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم
ان هذا الكلام انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال لحر وعبد
هذا حر او هذا او احد كما مر لا يعتق العبد لصحة الاخبار فمن حيث
انه انشاء شرعا يوجب التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
او بيانه في ايهما شاء شرعا ويكون هذا الايقاع او البيان انشاء
حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول
فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء لا حقيقة
ولا حكما بل يكون على حقيقته الخبرية ولما كان للبيان الذي هو تعيين
احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بهما فباعتبار
الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال اردت الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني

قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني
لان الجبر انما يكون في الاخبارات دون الانشاآت وهذا ما قيل
ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا
او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اى فلما مر ان او في الانشاء للتخيير اوجب
البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية على حسب المناسبة وهي معلومة عادة من قتل وقتل
مع اخذ مال ولاخذ المال فقط وتخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء
الثاني الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفي والمراد به
الحبس حتى تحدث توبة صرح في الهداية على انه ورد البيان من
الشارع على هذا الوجه وابو حنيفة خير في الثاني بين القتل
ثم القطع والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله
على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على
اختصاصها به بحيث لا يجوز فيها غيره لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد
من حيث انها قطع المادة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه
وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين ولهذا اى
ولاجل ان او لاحد الشيئين قالا في هذا حر او هذا العبد ودابته
لا يعتق الا بنيته لانضمام اليه ما لا يصلح العتق كانه قال له انت
حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط

وقال

وقال ابو حنيفه لما تعذر الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا
لانه اولى من الالغاء ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث
في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه
هذا حر او هذان فيخير بين الاولى والاخيرين فلا يعتق واحد
منهم في الحال والاول اولى لما ذكره شمس الائمة في اصوله
ان الخبر المذكور اى حر لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات
خبر يخالفه لفظا لان العطف للتشريك في الخبر المذكور او لاثبات
خبر اخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا مغير لما قبله
بخلاف وهذا لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول
ويتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير
بين الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله
وهذا يكون عطفا على احدهما فوهم منشاؤه عدم الفهم بمعنى
المغير فان قوله وهذا مغير لما قبله وكون الواو للتشريك
لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له اختيار
الثاني وحده وبعدما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين
اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا وهذا القدر كاف
في التغيير المراد واذا استعمل في النفي خبرا كان او انشاء
يعم نحو ولا تقطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان
او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم انما يكون

بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا وهذا يحنث بفعل
احدهما الا ان يدل الدليل على ارادة احد النفيين فح يفيد عدم
الشمول لا شمول العدم واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لا بفعل احدهما لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي البعض
الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما محرما في
الشرع دال على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا
ولا ذاك فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس ولنا تامل
ان كان للاجتماع تأثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول السمك
واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لا تَ
هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يتكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع
مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله كثير وقد يكون للاباحة
قدم ما يتعلق بها نحو جالس الحسن او ابن سيرين ويلزمها
جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع الجمع وهذا
اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد ايهما بدلالة الحال ولهذا
اي لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد

يستعار بمعنى الا فينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لا
قتلنه او يسلم ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت
كعوبها او تستقيما وقد يستعار بمعنى الى فينصب ايضا المضارع
بعدها بان مضمرة كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين ان تعيين احدهما
قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية فان حلف لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى او لا حنث وان دخل
الثانية او لا بر حتى للغاية جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر
وحتى رأسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او اخس
الا انها اذا كانت جارة فلها معنيان الى وكي واذا كانت
عاطفة لا يكون لها معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت
حتى زيد غضبان جواب الشرط محذوف اي فيها ونعمت
والا فيقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت
الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فللغاية
نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب
من غير تراخ استعارة لها لمعنى الفاء وهذا مما اورده الفقهاء
لم ينقل عما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه

لابناء الكلام عليه فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح
حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان
قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله
حتى تغدينى لا يصلح للانتهاء بل هو داعى الى الاتيان ويصلح سببا
والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب من غير
تراخ لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى
عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم
من عدم الصلاحية للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط
كونها بمعنى كى انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعله الاخر

حروف الجر الباء للالصاق نحو مسكت بزيد وامررت
بزيد فالباء فيه صلة فيكون لتمكين متعلقه فان قال لا تخرج الا باذنى
يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذنى وان قال
الا ان اذن لا اى لا يجب لكل خروج اذن بل يكفى اذن واحد للخروج
اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذر ضرورة ان الاذن
ليس من جنس الخروج ومعنى ان آذن الاذن لان ان مع الفعل
بمعنى المصدر فيكون مجازا عن الغاية ووجه المناسبة ظاهر فيكون
معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وينتهى عنده وقد عارض هذا وجه اخر وهو ان المصدر قد يقع
جنسا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه

فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن
فاوجب الرجحان الشك فلا يحنث لان الثابت يقينا لا يزول
بالشك والاستعانة وهى الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم
فان قال بعت هذا العبد بك من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت
فى الذمة حالا وان قال بعت كرا من البر بالعبد يكون سلما ويصير
العبد راس المال والكر سلما فيه فيراعى شرائطه من التاجيل وقبض
راس المال فى المجلس وغير ذلك ولا يجرى الاستبدال فى الكر قبل
القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف فيه قبله كما فى ساير الاثمان
والمعتبر فى الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب
فاذا دخلت اى الباء فى المحل وهى حرف مخصوص بالالة يكون تشبيها
له بالالة فلا يراد كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل لما فى آية
التيمم فحينئذ يبطل قضية التشبيه فالتبعيض فى قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم مستفاد من هذا لا من الوضع واللغة كما توهم

على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الحق سواء كان لله
كالفرائض او للعبد كالدين والنفقة يعلوه ويركبه معنى ويستعمل
للشرط نحو سايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو اى الشرط
متعذر فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع
والاجارة والنكاح لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا
فيكون على بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق

فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها وعنده للشرط عملاً باصله لعدم التعذر فان الطلاق يقبل الشرط ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لانها بمعنى البا فيكون الالف عوضا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده لانها للشرط واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط

وامّا من فقد مرّ في فصل العام انها للتبعيض وللتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون ان اصلها هذا والبواقي راجعة اليها وقد تزيد لتاكيد العموم نحو ما جاءني من احد الى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فان احتمله الصدر فيها والا فان امكن تعلقه بما دل عليه الكلام فذاك نحو بعت الى شهر بتاجيل الثمن فان البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلق الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين فصار كقوله بعت موجلا الثمن الى شهر وان لم يمكن يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي ان احتمل التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز والتاخير تقع عند مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وفا لـ زفر تقع في الحال لان التاجيل صفة لموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله واعلم ان الاكثر وهو المختار عدم

دخول

دخول حدّي الابتداء والانتهاء في المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء الا اذا دل دليل على دخولهما او دخول احدهما كما في قولك قرأت الكتاب من اوله الى آخره وقيل الظاهر هو الدخول الا مجازا بلا تفصيل وقيل ان كان من جنسه نحو اكلت السمكة الى رأسها فالظاهر الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم او لا والا نحو اتموا الصيام الى الليل فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اي الدخول وعدمه سيان نظرا الى دلالة اللفظ والتعيين يكون من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق تدخل لانها للاسقاط اي لاسقاط ما وراءها ان وجد فيما وراءها شيء من جنس ما قبلها او للتاكيد ان لم يوجد لدخولها بحكم التناول والا اي وان لم يتناولها الصدر كما في اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها للمد اي لمد الحكم اليها والفرق بين هذا وما ذكر قبل انه قد لا يوجد التناول ويوجد المجانسة بين الحد والمحدود كما في قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومن شرط في الدخول على تقدير التناول ان لا يكون غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور في نحو اكلت السمكة الى رأسها ثم انه زعم ان ما ذكره عين ما نقلنا التناول لا خلاف بينهما الا في العبارة مع وضوح الفرق بينهما مغني كيف

وقد اختلفا في الموجب في نحو المثال المذكور آنفا ثم ادعى انه اخذ بنتيجة
المذاهب المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغي ان يذهب اليه ذاهب
فان قال تفريع على القول الاخير وهو مختار ابي حنيفة له علي من درهم
الى عشرة يدخل الاول بحكم العرف لا الاخير عند ابي حنيفة فيجب تسعة
وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان
فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي ان باع على انه بالخيار
الى غد يدخل الغد في مدة الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا في الاجل
نحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واليمين نحو لا اكلم
زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه واصل ذلك ان الخيار وعدم
طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية
يكون للاسقاط لا للمد وعندهما لا تدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى
وهو عدم الدخول وفي للظرف الا انه حار ومقتضي الاستيعاب
نحو صمت هذه السنة دون اثباته نحو صمت في هذه السنة فلو نوى
في انت طالق غدا آخر النهار لا يصدق قضاء انما قال قضاء لانه
يصدق ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق وان لم ينو شيئا يتعين
الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا
الا ان يريد في دخولك فيتعلق به على وضع المصدر موضع الزمان
فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة
المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي

هكذا ينبغي ان يحرر الكلام في هذا المقام ...

وجود احدهما عند وجود الاخر فيلزم تعلق الانطلاق بوجود الدخول
ليتقارنا فلا تقع بانت طالق في مشية الله تفريع على ما تقدم من ان
في اذا استعير للمقارنة يصير بمعنى الشرط وتقع في علم الله اي تقع بانت
طالق في علم الله وذلك لان التعليق بمشية الله تعالى صحيح ولا علم
بوقوع الشرط بخلاف التعليق بعلم الله والسر فيه ان العلم تابع للمعلوم
فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى به بخلاف مشيته تعالى فانها
متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا السر قال ما قال
وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى المشتهى
كما زيد في نعمه في اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال
انت طالق واحدة مع واحدة سواء كانت مدخولا بها اولا قبل
للتقدم فتقع واحدة ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة سواء
قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الثاني لم يبق محل
للثاني وثنتان لو قال قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية
بل ايقاعها مقارنة للاولى الواقعة في الحال فثبت من قصده قدر
ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق امس يجعل ايقاعا في الحال
فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة لما بينا في الاولى وعند للحضرة فقوله لفلان عندي
الف درهم يكون وديعة لان دلالتها على الحفظ لا على اللزوم
في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا دينا ثبتت كلمات الشرط ط

ان للشرط فقط اى لا يعتبر معه ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى
فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون فان
قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين البر والحنث
يقع الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما
يتحقق عند ذلك ومتى للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت
لانه يقع بعد السكوت فى متى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم يقل
موصولا انت طالق واذا عند الكوفيين يجئ للظرف نحو واذا
يحاس الحيس يدعى جندب وللشرط نحو واذا تصبك خصاصة
فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف المحض وقد يتضمن معنى الشرط
تضمن المبتداء اياه ودخوله فى امر كائن او منتظر لا محالة فهى بمنز
لة كان عنده وكمتى عندهما فى قوله انت طالق ثلثا اذا لم اطلقك
اى يقع قبيل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط
فلا يقع بالشك ويقع كما سكت عندهما لانه حقيقة فى الظرف وكمتى
بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف
طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذلك
لم يذكره له لا يخرج الامر من يدها اى بالقيام عن المجلس على اعتبار انه
للوقت ويخرج على انه للشرط وقد صار فى يدها يقينا فلا يخرج بالشك
من هنا ظهر ان قوله فى المسئلتين على منوال واحد بخلاف اختلاف
الحكم لاختلاف الحال وكيف للسؤال عن الحال فان استقام

فيها والا بطلت اى وان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف
فيعتق فى انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق
بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اذ ليس للعتق كيفية يقبل التفويض
حتى يصير مجازا عن معنى انت حر باية كيفية شئت بخلاف الطلاق
فان له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وباينا خفيفا وغليظا بمشيتها
ولهذا نطلق فى انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا
او باينا خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها
انما قيد به لان كلمة كيف انما يدل على تفويض الاوصاف دون الاصل
ففى غير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغوا التفويض
وفى المدخول بها يكون التفويض اليها فان شائت موافقة لما نواه
او منفردة عنها اى عن نية الزوج بان لا يكون له نية فذاك
والا اى وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها
مخالفة لنيته فرجعية لانهما تعارضا فتساقطا وبقى اصل الايقاع
كما اذا لم نشاء هذا عنده وعندهما يتعلق بمشيتها الاصل ايضا
فلا يقع شئ من انواع الطلاق ما لم تشاء موافقة او منفردة لانه
فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة
انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما ما هو من التصرفات
الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله
واصله سواء لان معرفة وجوده باوصافه فافترقت معرفة

ثبوته الى معرفة وصفه والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا
وصار تعليق الوصف تعليق الاصل **فصل** في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية ولا الى ما يقوم مقامها والكناية يحتاج
الى واحد منهما ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة فلا يحد
بالتعريض لانه نوع من الكناية نحو لست انا بزان اذا قال تعريضا
بان المخاطب زان اعلم ان الواقع بكنايات الطلاق مثل انت باين
وانت حرام بواين عندنا وعند الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي
لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح الطلاق رجعي فكذا بالكناية
عنه لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت به ما كني عنه ومشايخنا
قالوا في جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها كناية عن البينونة
عن وصلة النكاح لا عن الطلاق كما هو موجب تلك الاضافة
اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال في تعليله لان معانيها غير
مستترة لكن الابهام فيما تتصل به كالباين مثلا فانه مبهم في انها
باينة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو
البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية
حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد
المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق زاعما انهم ذكروا
القول المذكور في جواب ما قيل ان هذه الالفاظ كنايات عندكم
والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه

صاحب الشرح

الالفاظ

الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق لم يصب لانه
ان اريد به عدم استتار مفهوماتها اللغوية فلا يجدي وان اريد
عدم استتار معانيها المرادة فمم كيف ولا يمكن التوصل اليها
الا ببيان من جهة المتكلم والمعتبر في الكناية استتار المراد مطلقا
اي سواء كان ذلك الاستتار باعتبار المحل او غيره وبهذا التفصيل
اتضح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم انه قال وبتفسير علماء
البيان لا يحتاج في الجواب عنه الى هذا التكلف لانها عندهم
ان يذكر لفظا ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه
ثم ينتقل عنه بنيته الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لا انه
اريد به الطلاق الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد
من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول وان كان
قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وكذا استبرئي
رحمك بعين هذا الدليل فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت
واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى تقع واحدة رجعية
ولا تبين لعدم دلالته على البينونة ولم يصب فيه ايضا لانه
يرد على قوله يثبت بطريق اسم المسبب على السبب ان المسبب
انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهذا ليس
كذلك لانه مدفوع بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب

رد لصاحب الشرح

هو لخصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جهة ايضا كاختصاص
الفعل بالارادة والجزا بالعيب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه
كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها
بل لان المعنى الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون
مرجعا للصدق والكذب حتى قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن اين
يلزم الطلاق بصفة البينونة **التقسيم الثالث** باعتبار
ظهور المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه
اولا والاول اما ان يسوق الكلام له اولا الثاني الظاهر شرط
فيه عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا فاما ان عن قسميه
مفهوما ووجودا وهكذا في ساير القسمين والاول اما ان يقبل
التخصيص او التاويل اي احدهما اولا الاول النص كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة
بين الربوا والبيع لان سوقه لها ومن هنا تبين انهما يجتمعان
في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا لانه لم يجتمعا فيه
باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني اما ان يلحقه البيان
بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة والثاني المؤول
الشامل للخفي والمشكل والمشترك والمجمل والاول اما ان يحتمل
النسخ المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال اما باعتبار نفس

الكلام

الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتابيد اولا والاول
المفسر والثاني المحكم كقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة والكل
يوجب الحكم ويقدم كل منها على ما دونه عند التعارض والذي لم
يظهر المراد منه ان كان لعارض فخفي وان كان لنفسه فان ادرك
عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجمل اولا يدرك اصلا فمتشابه والخفي
كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لعارض وهو اختصاص
كل منهما باسم آخر فان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه
لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم كالطرار
فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق الدلالة وان كان لنقصان
كالنباش اولا والمشكل اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا
فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط
فوقع الاشكال في الفم لاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى ينقض
الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب
غسله فيه سواء كان عن جنابة او غيرها وبالباطن في الوضوء
حتى لم يجب غسله فيه سواء كان لحدث اولا وانما لم يعكس لان
صيغة التكلف في اية الغسل دلت على المبالغة ولا دليل في اية
الوضوء عليها او لغرابة من جهة الاستعارة نحو قوارير من فضة
استعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفاف ثم جعلها

من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجائت استعارة
غريبة والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك
الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة
اللفظ كالهلوع او للنقل كالربوا لانه في اللغة لمطلق الفضل وليس
كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا ثم
لما بين النبي عم الربوا في الاشياء الستة خرج من حيز الاجمال الى حيز
الاشكال حيث لا يحتاج بعد ذلك الى الطلب والتأويل ليعرف علة
الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو ما خفي بنفس
اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوايل السور واليد
والوجه ونحوهما وحكم الخفي النظر الى الفكر القليل لنيل المراد
والاطلاع عن ان خفائه لمزية او نقصان والمشكل التأمل
اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله من
باب العطف على عاملين مختلفين والمجرور مقدم والمجمل طلب
البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا
كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا فحينئذ يحتاج الى النظر لضبط
الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة
صلوحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتأمل ان احتيج اليهما كما
في الربوا والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته
بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه

لا يعلمه غير الله تعالى خلافا لمن راى الوقف على الراسخون في العلم
الدال على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابهات وعلى الاول
يكون الانزال للابتلاء اي تكون الحكمة في انزال المتشابهات
على القول الاول ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف على الطلب والتأمل
جواب دخل مقدر تقريره ظاهر لا يقال فعلى هذا يلزم تضليل
عامة السلف في كل قرن اذ ما من آية الا وتكلم العلماء في تأويلها
في القرن الاول والثاني ومن بعدها ولم ينكر عليهم احد من اهل
تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف
في المتشابه لانا نقول عدم الانكار ممنوع فان قراءة الوقف على الله
انكار من القائلين بتلك القراءة على المأولين الا انه لما كان
للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الاخر في الاعتقاد
فتدبر والله الهادي الى الرشاد شبهة لما ذكر في المفسر ان بيانه
بدليل لا شبهة فيه ناسب المقام ايراد هذه الشبهة وحلها
وقيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة
والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل
والتخصيص والتقديم والتأخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى
الذين ظلموا فان تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا
يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناسخ او المعارض العقلي الكل
مخصوص بالانشاء والثاني بالاخبار فان للزوم عدم واحد منهما

ولذلك عطف باو وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة
والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
وهي من قوله وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء
وعدم الوجدان وغاية ما يفيده الظن ولجيب بمنع ظنية الوجوديات
في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء
وصرفا كلون ضرب فعل ماض ونحوا كرفع الفاعل ونصب
المفعول ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة
قطعية الدلالة على ارادة الاصل مغن عنه اى عن الاستقراء
فيجوز ان تؤلف كلام من المتواترات لغة وصرفا ونحوا معه
من القراين ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعية الدلالة على
المطلوب قيل من ادعى ان لا شيء من التراكيب بمفيد للقطع فقد انكر
جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة او
العناد ورد بمنع ذلك فان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل
بامتناع اجتماعهم على الكذب واعلم انهم يستعملون العلم القطعي
في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر
والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالعلم الحاصل
بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة
باب البيان لما كان الفرق بين المفسر وما دونه

البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب واضافته الى الخامس من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة

باعتبار القبول لبيان التفسير وعدم القبول له احتيج هنا الى معرفة
ذينك البيانين فلذلك ذيل التقسيم الثالث بباب البيان وايضا
لما كان طريق الاقتضاء الاتي ذكره في التقسيم الرابع ملتبسا بطريق
الضرورة ناسب تقديم بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء
بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد من كلام سابق احترز به
عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وما يتعلق
به اى بالمراد من الكلام السابق وانما زيد هذا لينتظم التعريف
بيان التبديل وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة
والاول اما ان يكون من الكلام لم يقل اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام
لعدم انتظامه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المرام من الكلام
او من اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالتخصيص موصولا احترز به
عن المفصول لانه نسخ عندنا والاستثناء وضعيا كان او عرفيا
والشرط والصفة والغاية المدة التي دل عليها الغاية من فحوى
الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام
معلوما لكن الثاني اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك
والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير وبيان التفسير
يجوز بخبر الواحد في جوازه به دلالة على جواز بيان التقرير به ولذلك
اكتفى بذكره وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من

فيه تغيير لتحرير التنقيح

السنة ويجوز تاخيره الا اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبين
حكما ايجابيا او تحريميا او وضعيا لازما ويكون بحيث لا يمكن ان
يدرك المراد منه قبل البيان فحينئذ لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة
عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف بما لا يطاق لانه تكليف
ما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة
وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تاخير بيان ما يحتاج الى البيان
عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير المجمل فمذهبه
انما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة
والا فلا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وذلك ان ثم نص في
التراخي وعلى صريح في اللزوم ولا لزوم في غير بيان التفسير واذا
ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان التغيير دلالة وفيه نظر
لان اداة التراخي لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم فلا بد
من صرف التراخي الى ما في الرتبة وبيان التغيير للقطعي بخبر الواحد
بعد ما صار ظنيا ببيان آخر مرة ان كان المبين قطعيا سواء كان
من الكتاب او السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض
القطعي فلا يصلح مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء
بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي فانه
بيان تفسير عنده لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل
الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا وعندنا قطعي

في الكل فيكون التخصيص تغيير الموجبة ولا مفصولا اي لا يجوز بيان
التغيير الا موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس او السعال
او نحوهما لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله
عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء متراخيا
لما اوجبها اي لما البتة الكفارة عينا اذ حينئذ يكون اللازم
احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل قال فليستثن او يكفر
فاوجب احديهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء ونقل عن
ابن عباس رضي الله عنه خلاف روي عنه انه قال يصح الاستثناء وان
طال الزمان شهرا اذا انكرت عليه امرأة في ذلك وقالت لو كان
ما قال جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به
ولا تحنث معنى قالوا بيان التغيير متصلا يلزمه التناقض
لما فيه من اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لم يوجد
التغيير وقد وقع في التنزيل المنزه عن النقص فلا بد من توجيهه
بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط
او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه
حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت
على ما يأتي في فصل مفهوم المخالفة بناء على ان الكلام اذا تعقبه
بغير توقف على الاخر وفيه نظر اذ حينئذ لا يوجد معنى التغيير
وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير لا يكفي والا يوجد بيان

بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا التخصيص اى لا يصلح
التخصيص ايضا الا موصولا خلافا للشافعي بناء على ما تقدم
انه بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عنده واعلم انه لا خلاف
بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما تناوله بكلام مستقل متراخ
انما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ
حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج اى لما كان الخلاف
في الثاني دون الاول لا وجه لاحتجاج المخالف بقوله تعالى
ان تذبحوا بقرة انها تشتمل كل فرد من جنس البقر على سبيل البدل
ثم تبين متراخيا ان المراد بقرة معينة ولا بقوله تعالى واهلك
انها تعم النساء والاولاد ثم خص منه بعض ابنائه متراخيا
بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله تعالى وما تعبدون من دون
الله روى انه عم لما قرا الاية على المشركين قال له ابن الزبعرى
قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل هم عبدوا
الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص عزير وعيسى
والملائكة عليهم السلام متراخيا لان الثابت بها على تقدير تمامها
قصر العام بالمتراخي وقد عرفت ان الخلاف في امر آخر وراء ذلك
والادلة المذكورة قاصرة عن بيانه ولا للجواب من طرف اصحابنا

بان الاول نسخ للاطلاق لانه مشاجرة في خلاف فيه اخرى وذلك ان
للخلاف بيننا وبين الشافعي في موضعين احدهما ما مر بيانه والاخر
في الفرق بين التخصيص العام وتقييد المطلق وما ذكر جوابا عن احتجاج
الخصم في الموضع الثاني وبان الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر لان
من لا يتبع الرسول لا يكون من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق
لانه ايضا مشاجرة في غير محل الخلاف لما عرف ان لا تنازع في صحة قصر
العام متراخيا وهذا الجواب انما يناسبه من نازع فيها كما لا يخفى ثم ان
ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يساعده اهل اللغة فان المعتبر فيه
عندهم القرابة دون المتابعة في الدين وبان ما تعبدون من دون
الله لا يتناول لعزير وعيسى والملائكة عليهم السلام لان ما لغير
العقلاء لما مر انه على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم
حقيقة على ما افصح عنه قوله عم بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم
بذلك فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية لدفع ذهاب
الوهم الى التناول لهم عم نظرا الى الظاهر واعلم انه لا فرق بين التخصيص
والاستثناء في كونهما بيان تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في
كونهما بيان تغيير عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا يفرق بينهما
في صحة التراخي لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي
لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا **فصل** في الاستثناء
مشتق من الثني تقول ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته واعلم

انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع
ولذلك لا تحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة
فيهما بعرف اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع
عن تقسيمه اليهما ولا عن تقدم تعريفه الجامع لهما وهو ما دل
على مخالفة بالا غير الصفة ونحوها الا ان المقصود هنا لما كان
هو الاول اذ لاحظ للثاني عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا
وصيغته موضوعة لمنع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول
بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع لان الاستثناء تصرف لفظي فلا
تأثير له الا في الاول في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض ما تناوله
لاخراج الاستثناء المستغرق الباطل بالا ونحوها انما ذكره باداة
الفصل لان الشرط واحد من اداته لا بعينه وبه خرج سائر التخصيصات
هذا الاشارة الى ما ظهر مما تقدم من كون الاستثناء مخصوصا بالصيغة
المذكورة في العرف يعني عرف اهل النحو واما في الشرع فهو على قسمين
وضعي وهو ما ذكر وعرفي وهو التعليق ظاهر استقف على وجه هذا
القيد ان شاء الله تعالى عن شيئه الله تعالى قال في البدايع انه ليس
باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء
على هذا النوع قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون
اي لا يقولون ان شاء الله تعالى انتهى ولا يذهب عليك ان المعنى
اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض مشايخنا قالوا

الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل
بعد الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي لان الكلام
يتعطل به والحق انه غير منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء
المستغرق داخل فيه وليس من النوع الثاني وهذا اي القسم العرفي
ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق باللسان من الاحكام نحو الطلاق
والعتاق واما النية فعل القلب فلا تأثير فيها للاستثناء عند ابي
حنيفة ومحمد وتعليق لكن بشرط لا توقف عليه فلذلك لا ينعقد المعلق
اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بذلك
عنده لا عندهما من هنا ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل
من حيث انه استثناء لا من حيث انه تعليق وذاك اي القسم
الوضعي بيان من وجه لانه يبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه
لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه يشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه
وتغيير من وجه الا انه بالنظر الى المدة على ما مر فيما تقدم ولا تعرض
فيه لمعنى الكلام فمن وهم انه تغيير محض لمعنى الكلام فقد وهم
ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر اليه الذهن من ان قولك
له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها
صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المستثنى منه للمستثنى بحسب
الارادة بالفعل على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل الكل
وكان القوم في دفعه على طرايق قددا فتفرقوا ايادي سبا وجعلوا

بددا واختلفوا على ثلثة مذاهب اذ لابد من احد التقديرات
الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة واسند اليه فالتناقض
ظاهر واستفاؤه بالايراد العشرة او براده ولا يسند اليه والاخير اول
المذاهب واولاها وعلى الاول ان اريد بها السبعة فهو ثانيها
وان لم يرد بها السبعة وهي مرادة قطعا فيكون مرادة بالمركب فهو
ثالثها الاول وهو مذهب الحنفية ان العشرة في قوله له على عشرة
الا ثلثة اطلقت على معناها فتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج
منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة
فلم يقع الاسناد الا الى سبعة والثاني وهو مذهب الشافعية
انها اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينة له فهو اي قوله
الا ثلثة كقوله ليس له على ثلثة فيكون كالتخصيص المستقبل في بيان
ان الحكم المذكور في الصدر وارد على السبعة والحكم في البعض الاخر
على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقبال وعدمه وعلى المذهب
الاول هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت
حكما مخالفا لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا
في رده ان العشرة اسم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز
ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام فان المشترك اذا خص
منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل والثالث وهو مذهب
القاضي ابي بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة حتى كانه

وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة
فكانه قال على سبعة فهذا يشارك الاول في كون الاستثناء تكلما
بالباقي بعد الثنيا اي الاستثناء فان الاخراج على الاول لما كان
قبل الحكم كان التكلم في حق الحكم بالباقي بحسب وضعه ومقتضى عبارته
الا انه يفارقه من حيث ان الاستثناء حينئذ يكون في العددي
كالتخصيص بالعلم كانه قال له على سبعة وفي غير العددي كالتخصيص
بالوصف كانه قال جاءني غير زيد ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما
عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى الاول يكون اكد
في دلالته على ان الحكم في المستثنى مخالف لحكم الصدر منهما اي من التخصيصين
المذكورين في نفي الحكم عما عداهما لان في ذكر المجموع اولا ثم اخراج
البعض ثم الاسناد الى الباقي اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر بخلاف له على سبعة وجاءني غير زيد ولقائل ان يقول لا نم
ان الاشارة الى ما ذكر بل الى حال المستثنى خلاف حال الصدر وخلاف
كما يكون بالاختلاف في الحكم نفيا واثباتا كذلك يكون بالاختلاف
فيه وجودا وعدما بان يتحقق الحكم في احدهما دون الاخر ويكون الاخر
مسكوتا عنه ويفارقان اي الاول والثالث الثاني في انه حينئذ
يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اي يكون المستثنى والمستثنى منه على المذهب
الثاني جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية بطريق العبارة
لا بطريق الاشارة ولا بطريق المفهوم وقال ابن الحاجب في رد الثالث

انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اى من ثلثة الفاظ دل
على ذلك الاستقراء ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف
انما اعتبر ابن الحاجب هذا القيد كيلا يتجه النقض بمثل ابى عبد الله
وعلى ما ذكر من المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران وهذا ظاهر
ومن تصدى الجواب عنه بان المراد يعنى مراد من ذهب الى ان قوله
عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة وكانه قال على سبعة المطابقة
بين القولين المذكورين فى المعنى لا الموافقة فى الوضع فان الوضع
فى الاول كلى وفى الثانى جزئى فلا يلزم ما ذكر من المحذورين لان مبناء
على ان يكون الوضع فى الاول جزئيا فقد اتى بشئ عجاب اذ لا يخفى انه
لا يفى بالمقصود وهو دفع التناقض بطريق ثالث لان المفردات حينئذ
على تقدير ان لا يكون للقول الاول وضع جزئى مستعملة فى معانيها
الافرادية فان اريد فى المثال المعهود عشرة واسند اليه فالتناقض
وان اريد اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد بل اريد سبعة فهو
المذهب الثانى فبقى لصاحب المذهب الثالث على التاويل المذكور
مجرد قول بلا معنى لا يسمن ولا يغنى قيل هذا المذهب هو المشهود
من مشايخنا وبعضهم كالقاضى الامام ابى زيد الدبوسى وفخر الاسلام
البزدوى وشمس الائمة السرخسى قالوا فى الاستثناء الغير العددى
الى المذهب الاول بحكم العرف وقد فهم هذا من قولهم يعنى انهم لم يصرحوا
بهذا المذهب لكن فهم مما ذكروا فى كلمة التوحيد ان اثبات الالوهية بالاشارة

ان مذهبهم هذا لانه اى لان الاستثناء الغير العددى على المذهب
الثالث كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود وهم
لا يقولون به فان التخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم
عما عداه ولا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان
مذهبهم ليس هذا المذهب وليس مذهبهم هو المذهب الثانى لان
النفى والاثبات عليه اى على هذا المذهب بطريق العبارة لا بالاشارة
فعلم انه اى مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى هو المذهب
الاول بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد
اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة بقى الكلام
فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى وغيره وهذا مناسب
لما قاله علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التشريك والتخصيص
يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقى ومن النفى
اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقى فى حق
الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة يعنى فى القول بان الاستثناء
الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق
بين الاجماعات الاربعة وفى العددى ذهبوا الى المذهب الثالث
حتى قالوا فى ان كان لى الا مائة وكذا الا يحنث ان لم يملك الا خمسين
لانه على المذهب الثالث كقوله ان كان لى فوق المائة فلا يشترط
وجودها ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ لانه كقوله

ليس له على سبعة واحتج على المذهب الثاني بابطال الاخرين بان وجود
التكلم مع عدم كونه حكمه في البعض بناء على مانع شايع كالعام
المخصص الذي نعدم حكمه في القدر المخصوص واما اعدام التكلم الموجود
اللازم على المذهب الاول والثالث فغير معقول لم يقل فلان دلالته
على عدم الشيوع وهو لا يناسب المقام وباجماعهم اى اجماع اهل اللغة
على انه من الاثبات نفي وبالعكس وهذا صريح في ان الاستثناء يدل
على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا نفي حكم
المسكوت عنه وبالاجماع اطلق هذا الاجماع لان المراد ههنا الاجماع
المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد
فانه لا يتم الاثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه ولما
ما قيل في رد المذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم في اشتريت
الجارية الا نصفها استثناء نصفها من نصفها وهو ليس يراد قطعا
مع انه يلزم حينئذ التسلسل تقريره ان الاستثناء النصف من الجارية
تقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فرد ورد بان ما ذكر
من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف
مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من التناول اى ما تناوله
اللفظ وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن منع
بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه وما يلزم حينئذ
من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه.

المجازي

المجازي متصلا غير محذور عند اصحاب المذهب المذكور والفتح
في جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع
الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل من جهة
ان قوله في اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل
صار قوله الا اصولها لغوا ومحل النزاع خلو عن تلك الجهة
اذ لا قرينة فيه للمعنى المجازي سوى الاستثناء واجيب عن الوجوه
المذكورة في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعدام للتكلم اما على
الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة تقرير له
اى تقرير التكلم باثبات اثره واما على الاول فلان الاطلاق
والاخراج اثر الوجود والتكلم بالباقي انما هو نظر الى الحكم فلا ينافيه
اى فلا ينافي وجود التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول
بمنع دلالته على نفي المذهبين الاخيرين واما الجواب عنه بان
العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز
ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب
لان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام
فان زيدا مثلا يطلق ويراد به بعض اعضائه وان قولهم هو من
الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن الوجه الثاني وتقريره نعم انهم
اتفقوا على هذا القول لكن لا نم انه حقيقة بل هو مجاز والمراد
انه لم يحكم عليه اى على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض

اى بتبعيض حكم الصدر والثانى اخص من الاول لوجه المجاز ذكر الخاص
وارادة العام اذ لا صحة له فى بعض الصور كقوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه كقوله تعالى وما كان له ان يقتل مؤمنا
عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل
به احد واحتمال الانقطاع منقطع اى لا وجه لان يكون قوله الا
خطاء استثناء منقطعا كما قاله الشافعية دفعا للمحذور المذكور
عن مذهبهم لانه اى لان قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة
مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه يعرب
على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام بتقدير الى تقدير مستثنى منه
عام مناسب له من جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطاله
اى على ابطال كون الاستثناء من النفى اثباتا او بالعكس بان قوله
لا صلوة الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة
الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة بطهور باطلة كالصلوة
الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل فرد نوع
ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى انه لا شئ من الصلوة بجائز والسلب
الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول
فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا فى حال اقترانها
بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض

لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور
الا فى بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد
والاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر
بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة
جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فليس بشئ للقطع
بانها مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون
الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ
من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة
مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان
الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان حلف
لا اكرم من رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد على ان القائلين
بعموم النكرة لا يشترطون فى العموم الاستغراق واما ما ذكره
ثانيا فمنشاؤه عدم الفرق بين وقوع النكرة فى سياق النفى
ووقوعها فى سياق النفى الاثبات وذلك ان الموضوع فى صدر
الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها
فى سياق النفى ففى جانب الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم
لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران
بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز
شئ من الصلوة اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى وحصول

الايمان بكلمة التوحيد من المشرك والدهري المنكر للصانع بحسب
عرف الشرع جواب عن الوجه الثالث وتقريره واضح واما الجواب
عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الاله فسيق
الكلام لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على المذهب
الاول لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي
يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر وا لا
لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخير لان وجود الاله لما كان
ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فغير تام لعدم تمشيه
في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم ان قوله والا لما اخرج في معرض
المنع عليهما على ما تقدم بيانه وايضا حق الاشارة ان يقلب عبارة
اذا سيق الكلام لما ثبت بها اذ الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة
وهو غير متحقق ههنا فانا اذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد
لا يثبت توحيده تعالى بطريق العبارة على المذهب الاول
فتامل مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه
بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة على تقدير السكوت
عنه اى عن الاستثناء لا تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر
عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف
لو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار
لانه قايم مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا لا لانه اى الاقرار من الخصومة

حتى

حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة
لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح لان المراد بالخصومة الجواب
مجازا لان الخصومة حقيقة مهجورة شرعا فدخل فيها الاقرار والانكار
قصدا فيصح اى فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا
لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
الاقرار مسالمة لا خصومة فيصح اى فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء
مفصولا ايضا ولو استثنى الانكار عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح
بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة والانكار
ومجازه اعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه
الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز
استثناؤه ايهما كان ولا يلزم التعطيل لانه قصد المجاز واستثنى
بعض الافراد ولا يتاتى ذلك على الوجه الثاني لان استثناء الانكار
ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطالها اما عند ابي يوسف فلا صحة
لهذا الاستثناء ايضا لكن لا للدليل الذى ذكره في استثناء الاقرار
اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة
وكالة بالانكار لما ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فلا يصح
استثناء الانكار منها لانه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وثبوت
الاقرار ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء وهو ان يكون المستثنى
مما اوجبه الصيغة قصدا مسئلة الاستثناء متصل

ان كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه وقد
عرفت فيما تقدم ان المعنى العرفي للاستثناء مشترك بينهما فيصح انقسامه
اليهما وصيغته مجاز في الثاني على ما مر بيانه قال اصحابنا ان الاستثناء
في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لا لما ذكره فخر الاسلام ان
صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقون
ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله تعالى اولئك اي الذين
يرمون والرماة التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون
الا زيدا فانه خارج عن المنطلقين داخل في القوم لا يقال لا يتمه
كون الفاسقون صدر الكلام ولا تعرض له في تعليله والتقريب
يتم بعدم كون التائب من الفاسقين حقيقة لان شرط الاتصال
في الاستثناء تناول الحكم للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء
لانا نقول الشرط على ما عرفت فيما تقدم انما هو التناول بحسب دلالة
اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذكره ابو زيد الدبوسي في التقويم
وهو المذكور بقوله لان المتصل هو اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه
بالمعنى المذكور وهو المنع عن الدخول المذكور في بيان ما وضع له
صيغة الاستثناء وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف
فهو فاسق والتائب لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به
الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة
وهذا حكم آخر اعلم ان انقطاع الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان

لا يدخل المستثنى في صدر الكلام والآخر ان يكون داخلا فيه ولكن
لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف صار فاسقا
والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان
من تاب لا يبقى فاسقا وهذا حكم آخر فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر
شيء بعد الا ونحوها غير ممنوع عن الدخول في حكم الصدر سواء تناوله
الصدر او لا ونظايره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف فان ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي
قد سلف قبل نزول الآية التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع
عن حكم الصدر لانه غير قابل لان يدخل فيه بناء على ان النهي انما
يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله فيه كيف يمنع عنه بل اثبت فيه
حكم آخر وهو غير مؤاخذ به **مسئلة** الاستثناء المستغرق
سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه او اكثر نحو عبيدي احرار الا مماليكي
باطل بالاتفاق ذكره المحقق في شرح المختصر وقال مشايخنا هذا اذا
كان بلفظه اي قالوا انما لا يصح استثناء الكل اذا كان بلفظ المستثنى
منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما يساويه نحو نسائي طوالق
الا حلائلي او باعم منه وقد مر مثاله فان استثنى بلفظ يكون اخص منه
في المفهوم يصح وان كان يساويه في الوجود نحو نسائي طوالق الا
زينب وهندا وبكرة وعمرة او الا هؤلاء ولا نساء له سواهن
حتى لا يطلق واحدة منهن وذلك لان الاستثناء على ما مر تصرف

في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا لم يتوهم وراء المستثنى منه شي
يكون الكلام عبارة عنه مسئلة اذا تعقب الاستثناء
الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواو كاية القذف فالظاهر
ان ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب انما قال فالظاهر
ان ينصرف ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه الى الكل والى
الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق لقربه من
الاستثناء متصلة به ولانقطاعه عما سبقه من الجمل نظرا الى حكمها
دليل اخر تقريره انه بسبب الانقطاع يصير بمنزلة حايل بين المستثنى
والمستثنى منه كالسكوت ولا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء
ولان الضرورة اطلقها لينتظم الضرورة التي هي سبب عدم استقلال
الاستثناء والتي هي سبب توقف صدر الكلام ومن قصرها على
احديهما فقد قصر تندفع بالانصراف الى الواحدة وقد انصرف الى
الاخيرة بالاتفاق فلا وجه للتجاوز الى غيرها ولما استشعر ان تعاطي
الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تداركه
بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من ان القران
في النظم لا يوجب القران في الحكم ففي الاستثناء اولى يعني ان العطف
لا يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب
والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير في الكلام
لا حكم له اولى وصرفها اي صرف الاستثناء الى الكل في الجملة الحملية

كاية

كاية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر
في غاية البعد تنزل بعد اثبات المطلوب على وجه كلي الى صورة
جزئية وقع فيها الجدال وكثر القيل والقال لان الاوليين منهما
وردتا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستأنفة بصيغة
الاخبار ردفها لوهم وهو استبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة
التي تندرئ بالشبهة وهي قايمة هنا لان القذف خبر يحتمل الصدق
وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك ستر العفة
بلا فايدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان
العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى
تقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو
ولا يلزم ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير
منطوق فلا عطف وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم
انا جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى
الائمة وجعلنا الثالث مستأنفا لانه بطريق الاخبار وصرفنا
الاستثناء اليه والشافعي لما قبل شهادة المحدود في القذف بعد
التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه القول
بتعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت
عطفا عليها يسقط الجلد ايضا عن التايب على ما هو الاصل عنده من
صرف الاستثناء الى الكل لا يقال انما لم يجعل الشافعي عدم القبول

من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط
الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء
الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور
المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال
وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح
الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة ايلام كالضرب بل هو
اشد في كونه زاجرا للعدل والوجيه الذي تقبل شهادته من الجبلة
للسفيه فعلم انه يناسب الحد والمقصود من قوله تعالى ولا تقبلوا
وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد لا مجرد حرمته
فعل ثم لما علم ان رد الشهادة تتمة للحد وهو زاجر كالجلد علم انه حق
العبد ايضا فادل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة دل على ان الرد كذلك
فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب
العفو ولا يسقط الجلد بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا
الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف
فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط
اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت فوجها
واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء
على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع بالخيار وبالشرط ظهر
ان هذا الاحتمال مراد والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله

بعت

بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف
لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على
ان لي نصفه فقد مر ان كلمة على تستعمل في الشرط يقع على النصف
بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا
يفسد البيع بهذا الشرط مع انه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا
بالحقيقة ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين
من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس
بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **فصل** في بيان التبديل
اي النسخ لما كان الحكم الاول موقتا في علم الشارع دون علمنا كان
دليل الثاني بيانا لانتهاء الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا
حيث ارتفع به بقاء ما كان الاصل بقاؤه فسمي بيان التبديل
والكلام هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا اعتبروا هذا القيد للاحتراز عن
التخصيص وفيه ان التخصيص في المرة الثانية يجوز ان يكون المخصص
متراخيا على ما مر بيانه فينتقض التعريف بهذا النوع من التخصيص عن
دليل شرعي مقتضيا خلافه في حكمه المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة
لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وهو جائز في احكام الشرع
عند عامة اهل الشرائع خلافا لغير العيسوية من اليهود ووقع
خلافا لابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه يقول لا تبديل في الوقت

بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه برافع
نعم لو رفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن ثبوت هذا غير مسلم
فان الوارد في انتساخ الزوايد على الصلوة الخمس خبر الواحد
فلا يثبت في انكاره وقوع النسخ اصلا ولنا التوجيه بان مراده ان
الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت
في القران ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه
عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه
لانه ان اريد التوقيت بالنظر الى الشارع فلا يجدي نفعا في نفي
النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت بالنظر
الى المكلف فدعواها في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل
الذي ذكره قاصر اذ لا بشارة في التورية بشرع عيسى عم وقد نسخ
به بعض احكام التورية على ما نطق به نص القران ونحن نقول
موجب الدليل سوى حكم في الامر ايضا لان المطلق موجبه العمل
في الحال والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود
السبب على اختلاف الاصلين وبورود الدليل الثاني بطل ذلك
الموجب ولا نعني بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة
موسى عم نقلا فهم يفارقون جمهور اليهود في انهم لا ينكرون
الجواز ويخصون الانكار بشريعة موسى عم بخلاف الجمهور وادعى
ان موسى عم قال ان شريعتي لا تنسخ وانه نقل ذلك عنه تواترا قلنا

تمسكهم

تمسكهم تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت
السموات والارض زاعمين انه مكتوب في التورية فليس فيما ذكر
لعدم دلالته عليه بل في الطعن في رسالة نبينا عم قالوا من اجل
العمل في السبت لا يجوز تصديقه صرح بذلك الامام السرخسي
في اصوله واجيب عنهما بمنع التواتر اذ لم يبق في زمن بخت نصر
عدد يكون اخباره تواترا والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف
والاختلاف النسخ وتناقض الاحكام واحتج المنكرون جوازه بانه
يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه يعني في زمان واحد
لان كون النسخ تبديلا يقتضي ان لا موجب النص المنسوخ زمان
ورود الناسخ وهذا تكليف بالمحال وبانه يلزم البداء والجهل
بالعواقب لانه اي لان النسخ لحكمة لامتناع العبث على الحكيم خفيت
ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على الثانية
فيلزم المحذور ان المذكوران واجيب عن الاول بمنع اللزوم ان اعتبر
وحدة الزمان لما عرفت انه بيان لانتهاء الحكم الاول نظرا الى الآمر
ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فتدبر ولا تمسك لهم في باب
الملازمة المذكورة بذبح ابرهيم عم جواب عن سوال تقريره
ان ابرهيم عم امر بذبح ولده ثم انتسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام
الامر به حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه والفداء اسم لما يقوم
مقام الشيء من قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان الامر

بالذبح مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ
يعني لا نم انه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال وقد سماه
الله تعالى محققا رؤياه بقوله وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت
الرؤيا اي حققت ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان محققا
ما امر بل الشاة كانت فداء كما نص عليه في قوله تعالى وفديناه
بذبح عظيم على معنى انه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان
كان الايجاب بالامر مضافا الى الولد حقيقة كمن يرمي سهما الى غيره
فيفديه آخر بنفسه بان يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون
خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده واذا كان نفذ التحقق
الامتثال اي انه كان ابرهيم ع م فتمثله للحكم الثابت بالامر
فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذ يتبين انعدامه بانعدام ركنه
فانه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجب الشاة فداء كان
الواجب قائما والولد حرام الذبح واما الجواب يعني عن الوجه الاول
بان البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الامر عليه بناء على ان
الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا
عنه في حالة واحدة فليس بصواب لا لانه يلزم حينئذ اي حين
على تقدير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ورد فيه
امر اي النص كان في زمن النبي ع م مما قيد به لان الشرائع صارت
مؤبدة قطعا بوفات النبي ع م على تقديرها وكفى ذلك في جزمنا ببقاء

الاحكام

الاحكام فلا فساد في اللزوم المذكور بعد زمانه ع م حجة
الا وقت نزوله لا لان النص يدل على شرعية موجبة قطعا
الى زمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم صحة الجواب على الوجه
المذكور لا تصحيح له لدفع ما اورد عليه لان الاستصحاب
حجة في زمن النبي ع م بناء على انه لو نزل مغير لبينه فلما لم
يبينه علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وفاقا
بيننا وبين الشافعي انما في حجيته في غير زمن النبي ع م بل لان
ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء وانما هو في الامر المطلق
فلا يمس الجواب المبني عليه في غيره من النهي والامر المقيد بما يدل
على التكرار والدوام فلا ينقطع به عرق الشبهة العامة لغيره
اي لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر وقوع النسخ مطلقا
سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما قال مطلقا لان ما ذكر
لا يصلح الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى ع م خاصة بان حل الاخوات
في شريعة آدم وحل الجزء اي حواء م له لم ينكره احد ثم نسخ في غيرها
اي في غير شريعة آدم غير تام لان مبناه على ان تكون الاباحة الاصلية
بالشرع والخصم فيه وراء المنع اي له ان يمنع المبني الى ان يثبت
وانى ذلك واما محله اي محل النسخ فحكم شرعي احترز به عن الاحكام
العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال والاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب والجهل فرعي احترز به

عن الاحكام التى تتعلق بالعقايد وهى اصول الشرايع لا يتبدل
بتبدلها غير مؤبد احترز به عن المؤبد عبارة كانزل قوله تعالى
وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله ع م
الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التى قبض النبى ع م
على تقريرها فانها مؤبدة بدلالة انه ع خاتم الانبياء ع م
ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم يقل لم يلحقه
تابيد ولا توقيت لانه قد يلحقه قيدا للمحكوم به واجبا كان او غيره
مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد بالتابيد دوام
الحكم ما دامت دار التكليف واما شرطه فى الامر فالتمكن من الاعتقاد
دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن من الفعل ايضا
واما الفعل فغير لازم بالاتفاق لان المقصود منه الفعل فقبل
التمكن منه يكون بدء ولنا انه ع م امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزايد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد
فقد وجد فى حقه ع م وان لم يوجد فى حق امته ولما فرغ عن ابطال
مدعى المخالف شرع فى ابطال دليله فقال والمقصود من
التكليف به الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذى لا يحتمل
السقوط لانه قربة مقصودة والآخر زيادة يسقط بعذر كالاقرار
فى الايمان واما ذبح ابرهيم ع م فليس من هذا القبيل اى من قبيل
النسخ قبل التمكن من الفعل بل خلاف للقطع بانه يمكن من الذبح

وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف فى انه نسخ ام لا والحق انه
ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم
حرمة الاصل وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا لما قيل لانم كونه نسخا
وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وهو مم فان حرمة ذبح الولد
ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد
فلا يكون حكما شرعيا وهو زايد مم فان حرمة ذبح الولد ثابتة
حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرمة بالوجوب
نسخ لها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعى وبذلك الدليل تثبت
حكم الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون الوجوب
منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب
اصلا وواجب الذبح لم يزل وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه
واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان القياس
لا يكون ناسخا ولا منسوخا على ما يأتى وكذا الاجماع الا انه قد ثبت
به النسخ كنسخ نكاح المتعة فانه ثبت باجماع الصحابة رض اذ لا
اجماع فى حيوة النبى ع م لانه منفرد ببيان الشرايع ولا نسخ بعده فالنسخ
اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
بالسنة وبالعكس خلافا للشافعى فى الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها دليل على عدم وقوع نسخ
الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله تعالى

قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب
بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ
السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدق فيجب سد هذا الباب
واجيب عن الاول بان المراد نسخ النظم والتلاوة لان الاية اسم
النظم لا الحكم ولو سلم فالخيرية فيما يرجع الى مصالح العباد كيف ولم
يقل احد ان الاية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة وعن الثاني
بما ذكره بقوله وليس كذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه
لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكره بقوله وامر
العرض فيما اشك في صحة اسناده يعني الى النبي عم او نقول الرد اذا اشكل
تاريخه فالمعنى ان خالف ولم يقبل التوفيق فردوه اذا جهل التاريخ
بينهما وما ذكر من الطعن ينتظم الانتفاقي يعني انه وارد في نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند
الله والمكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا
من ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلاء منزلة الرسول عم وتعظيم سنته
ولنا في نسخ الكتاب بالسنة قول عايشة رض ما قبض رسول الله عم
حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء فتكون السنة ناسخة لقوله تع
لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون ذلك بما نسخ

تلاوته

تلاوته من الكتاب واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الراوي
فوهم منشاؤه سوء الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ الكتاب بالسنة
بخبر الراوي وفي العكس اي حجتنا في نسخ السنة بالكتاب انه عم
بعدما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان بالسنة
ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ويرد على هذا ايضا
ما ورد على الاول ولانه عم بعث مبينا فجاز له بيان مدة الوحي
المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب
بالسنة بانتساخ اية الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بانتساخ قوله تعالى فامسكوهن
الاية تمامه واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة ورد الاول بان انتساخ اية الوصية بانه المواريث اذ في
الاول فوض الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اي
الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه اشار بقوله
يوصيكم الله وفي قوله عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا
وصية لوارث اشعار بان ارتفاعها اي ارتفاع الوصية انما هو
بشرعية الميراث واجيب عنه بان الثابت باية المواريث وجوب

حق بطريق الارث وهو لاينافى توريث حق اخر بطريق آخر فلا رافع
للوصية الا السنة والثانى بان عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى
فى كتاب الله تعالى فالاية المذكورة لم تنسخ بالحديث المزبور بل بما
نسخ تلاوته وبقى حكمه من الكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما واما الجواب بان المنفى بالاية المذكورة انما هو
وجوب الوصية والجواز انما انتفى بالحديث المذكور فغير تام لان ثبوت
الجواز بالسنة التقديرية لا بالكتاب فاللازم انتساخ السنة بالسنة
لا انتساخ الكتاب بها واما نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة
فيها نسخ قوله تعالى صفح الصفح الجميل بقوله تعالى فاقتلوا المشركين
ونسخ السنة بالسنة ثبت بقوله عم وكنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه مسئلة
يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم والفدية
كان هو الواجب اولا ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز الا
بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق خير
باعتبار الثواب لقوله عم اجرك بقدر نصبك مسئلة
لا ينسخ المتواتر بالاحاد موجب كونه تبديلا ان لا يجوز الا بالمتواتر
فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم
والتلاوة معا هذا التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ فى السنة
لا يكون الا الحكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعمه

دبني

ويتعلق بالنظم وما قيل انهما قد يرفعان بموت العلماء او بالانساء
كصحف ابراهيم عم وبعض القران فى زمن النبى عم قال الله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته ليس من هذا الباب
لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعى وانما قال على تقدير صحته
لان الحكم لا يرتفع بموت العلماء قيل بل علمه ايضا لا يرتفع به لان قيامه
بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك
بينهما ولنا فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته
كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن
مسعود رض وهى ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا الباب
اذ لم يثبت كونها كلام الله تعالى العدم بلوغها الى حد التواتر ولا تَ
حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه وهو الاحكام
الشرعية الثابتة به والاخر بنظمه كجواز الصلوة بقراءته وحرمتها
للجنب والحائض انما لم يذكر الاعجاز لان الكلام فى الاحكام
الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف على قوله واما
الحكم والتلاوة فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ اولا وقالوا
انها بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان
فى الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما قالوا لا تحل للزوج الاول
بعد دخول الثانى بعد قوله فلا تحل له حتى تنكح زوجا آخر وانما اوم

المثال مفهوم الغاية دون غيره لانه حجة بالاتفاق وغيره ليس بحجة
عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم مع قوله وهي نسخ اي الزيادة على
النص عندنا وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ
ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والا فلا
صرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر واورد ابن الحاجب هنا
مثالين آخرين وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين
كان في الكتاب التخيير بين شهادة رجلين ورجل وامرأتين فزاد
الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي ولا يصلحان مثالا
على التفسير المذكور لان فيها لو اتى به قبل الزيادة لا يجب الاعادة
او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك
الفعلين السابقين وهذه الزيادة مذكورة في الاحكام ومعتمد
الاصول وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء
في الطواف تكون نسخا والا فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة
تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا تكون نسخا والا
اي وان لم يكن حكما شرعيا بل امرا اصليا عدما كان او وجودا فلا
واختار البعض هذا القول ذكر في محصول الامام واصول ابن الحاجب
ان المختار قول ابي الحسين لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين
او ثلثة بعدما كان الواجب واحدا او واحدا اثنين فترفع حرمة الترك
واما بايجاب شيء زايد فترفع اجزاء الاصل يعني ان زيادة الجزء انما

تكون

تكون على ثلثة وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة
بعدما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد
هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة هنا ترفع اجزاء
الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي
مستفاد من النص اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد
اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية وايضا المطلق يجري على اطلاقه
وفيه نظر لانه ان اريد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد
بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد بحسب
العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قالوا حرمة الترك التي ترفعها
التخيير ليست بحكم شرعي لانها اي لان حرمة ترك الواجب الواحد
انما تثبت اذا لم تكن بشيء آخر خلفا عنه اي عن ذلك الواجب
لانه اذا كان شيء آخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة
تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي فما ينبني عليه
وهو حرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون
نسخا فلهذا تفريع على قوله فرفعها لا يكون نسخا يثبت التخيير بين
غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد نص الكتاب اوجب غسل
الرجلين على التعيين والتخيير بينه وبين مسح الخف ثبت بخبر الواحد
وانما صح ذلك لعدم النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ

اوجب النص بالتيمم على التعيين عند عدم الماء والتخيير بينه وبين
الوضوء بالنبيذ حينئذ ثبت بخبر الواحد فعلى هذا لا يكون التخيير
بين رجل وامراتين وبين الشاهد واليمين عند عدم الرجلين ناسخا
لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان قلنا حرمة الترك
ثبت بلفظ النص عند عدم الحلف لا به لا بعدم الحلف فهى اى حرمة
الترك حكم شرعى ولو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم
الحلف مستلزما لكون الحكم غير شرعى لا يكون شئ من الاحكام الايجابية
شرعيا لان وجوب كل واجب وحرمة تركه اللازمة له تبتنى على عدم
الحلف وايضا الاستخلاف ليس بتخيير يعنى ان اللازم فيما قلنا به
من الصور المذكورة من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير اذ فى الثانى
الواجب احد الامرين او الامور لا على التعيين وفى الاول واحد
معين هو الاصل الذى تعلق بالوجوب اولا الا ان الحلف جعل
كانه هو حتى كانه لم يرتفع فلا يكون اى الاستخلاف نسخا وان كان
ففى المسح والنبيذ بخبر مشهور اى سلمنا عما قلنا وسلمنا ان الاستخلاف
نسخ فنقول انه ثبت فى مسئلة المسح على الخفين ومسئلة الوضوء بالنبيذ
بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى
فرجل وامراتان اى فنصاب الشهادة هذا فيكون الشاهد واليمين
ناسخا وفيه نظر لان انحصار نصاب الشهادة فى النوعين لا ينفى
صحة الحكم بالشاهد واليمين اذ ليس من جنس ذلك فلا يزاد بخبر الواحد

تفرع

تفريع على ان الزيادة على النص نسخ التغريب على الجلد والترتيب
والولاء على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه
ولا خلاف فى ان الوضوء المامور به لا يصح بدون النية وهو اى
الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية
فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان
الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف
الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم
الكتاب وانما لم يزد التغريب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب
مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد والوضوء شرط للصلوة
لا مقصود بالذات فلا يكون فيه واجب بمعنى انه ياثم بتركه لانه
لو كان فيه واجب لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز
الصلوة بدونه اذ لا يلزم من كونه لاجل الصلوة ان يتغير معناه
ولا فساد فى كونه واجبا لاجلها بمعنى انه يكون المصلى آثما بتركه
مع صحة صلوته كما فى ترك الفاتحة بل لان حق التبع ان يكون دون
المتبوع وذلك بالتفاوت بوجود الواجب فى الثانى دون الاول
وهذا سر ان اباحنيفة قال فى الصلوة بواجبات ولم يقل به فى
الوضوء فلله دره ما ادق نظره فى احكام احكام هذه الشريعة
الغراء هو الذى اصله ثابت وفرعه فى السماء **فصل**
فى بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما فى حكم المنطوق

مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب
لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص
واما كون الاب عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من النوع الثاني
لان مرجع ما ذكر الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه
مقدرا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب اذا تبين
نصيب الباقي للمضارب استحسانا للشركة في صدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحسانا
لانه على خلاف القياس فان المضارب انما يستحق الربح بالشرط
ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون
له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر
عمله والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة شارعا كان
او مجتهدا او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع
عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وتفصيله يأتي في السنة [illegible]
وسكوت الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور فانه روي
ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية
على المستحق ويدفع قيمة الولد والعقر وكان شاور فيه عليا رض
واشتهر ذلك بين الصحابة رض ولم يرده احد ولم يقض بدفع قيمة المنافع
ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية
وطلب منه القضاء بالواجب عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا نا

للرضا

للرضا والاجازة لحالها الموجبة للسكوت وهي الحياء عن اظهار
الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا للاقرار بثبوت الحق عليه
لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار بثبوت الحق عليه اذ لولا ذلك
لاقدم عليها اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه ويرد عليه
ان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة
واشتباه الحال فلا ينتصب دليلا على الاقرار بثبوت الحق والثالث
ما يجعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى سكت عن منع عبده حين
يراه يبيع ويشتري يكون اذنا خلافا لزفر والشافعي دفعا للغرور
عن الناس لانه ضرر ولا يندفع عنهم الا بجعل السكوت من المولى اذنا
ولا ضرورة في جانبه لانه قادر على دفع الضرر عن نفسه بمنعه
والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع يكون اسقاطا لها
دفعا للغرور عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشترى فان
لم يجعل السكوت اسقاطا فاما ان يمتنع من التصرف او ينقض عليه
تصرفه والرابع ما ثبت لضرورة الكلام كقوله على مائة ودرهم
ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند
الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة
ولنا ان حذف تمييز المعطوف عليه وتفسيره للخفة متعارف في العدد
اذا عطف عليها عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى يستهجن ذكره

فى العربية ويعد تكرارا فيحمل على ذلك عطف غير العدد اذا كان
المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة
وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف العبد والثوب اى بخلاف
له على مائة وعبد او ثوب فان الثانى لا يكون بيانا للاول لانه
لا يشبه العدد حتى يصح قياسه على مثله له على مائة وثلثة دراهم
على انهما لا يثبتان فى الذمة يعنى ان ههنا مانعا آخر وهو ان تفسير
المائة بالعبد والثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت فى الذمة
ومثلهما لا يثبت فيها الا فى السلم للضرورة فلا يرتكب الابهام صريحا
كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق
التخفيف **التقسيم الرابع** باعتبار الدلالة اى دلالة
النظم والقوم قد حصروا اقسامها فى عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والمص زاد عليها قسما خامسا وهو موجب
الصيغة والنوع من باب الضرورة لما عرفت ان الثابت به ثابت
بدلالة الكلام حتى صار فى حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم
المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان
كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثانى ان فهم
الحكم منه لغة فالدلالة الشرط فى دلالة النص هو ان يكون مفهوما
لغة فى الجملة غير موقوف على الاجتهاد لا ان يفهمه كل من يعرف
اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا

على

على علة فى معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم
فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم والحد
فى اللواطة وغير ذلك او شرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم
عليه فالاقتضاء فالمقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص
عليه والا فالضرورة ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او
جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام واشارة ان لم يسق
وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم فى شئ يوجد فيه معنى
يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج القسم الخامس
المذكور فى احد الاولين ولم يتفطن له وايضا يلزم حينئذ ان يكون
موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت
بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المص يندرج هذا
فى القسم الاخير كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق الكلام
لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس النظم فهو عبارة
فيه والفقير من لا يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة والحج ويحل اخذ
الصدقة فهو اشارة فى هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم
عما خلفوا فى دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف الحكم الثابت
بنفس النظم اشارة عليه ومن وهم انه ثابت اشارة فقد وهم
وكذا ثبت اقتضاء ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الا حراز
وتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت اقتضاء لا يلزم ان يكون

وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن له وفيه اشارة الى ان
النسب الى من ولد له اى الى من حكم له الولد لا الى الوالد حقيقة وهذه
الاشارة التى على وفق قوله ع الولد للفراش وللزانى الحجر تما وقضاء
باستخراجه والى اختصاص النسب له والى انفراده بالانفاق على الولد
اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وثبت اقتضاء ان
للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضى كمال
اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد
غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا وذلك موقوف على ثبوت
ولاية التملك فوجب فيها شرط الاقتضاء واما ان اجر الرضاع يستغنى
عن التقدير فثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث اوجب
على الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج
عن المقسم داخل فى اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال فان
اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا باشارة النص
وان اراد استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم
ثبوته بالمنطوق لم يصب وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان
الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هى الارث بناء على النسبة
الى المشتق يوجب عليه المأخذ وقوله تعالى او اطعام عشرة مساكين
فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند

الشافعى

الشافعى لا يجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة لان الاطعام جعل الغير
طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى جعله طاعما المباشرة بسببه فعدم
كونه مقصودا لا ينفى جعله مالكا وانما الحق به التمليك دلالة
جواب سؤال تقديره ظاهر لان المقصود بالاطعام يحصل به بطريق
الاولى لان فى الاطعام قضاء حاجة الاكل فقط وفى التمليك
قضاؤها وقضاء حاجة اخرى ولا كذلك فى الكسوة اى ليس
الاصل فى الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان
يصير العين كفارة فى الجملة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هى
ترد على المنفعة ولما استشعر ان يقال ان المذكور فى كثير من كتب
اللغة والتفسير ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب
تداركه بقوله وبالاباحة فى الطعام تم المقصود اى سلمنا ان الكسوة
بالكسر مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى اذن يوكل على ملك المبيح
تم بها المقصود دون اعادة الثوب وهى ان يلبس على ملك المعير
فانه لا يتم به المقصود واذ للمعير ولاية الاسترداد دون المبيح
فى الطعام فانه لا يملك رده بعد الاكل واما دلالة التضمن
وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة فكقوله تعالى ولا تقل
لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الذى فهم منه لغة
ان حرمة التأفيف له اى لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب
على وجه اكمل وكالكفارة بالوقاع وجب عليه اى على الرجل

عبادة وعليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم منه لغة
ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم مشترك بينهما
وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد
فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم منه ان وجوب الكفارة فى الوقاع
له هو كونه جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود
فيهما والحاجة الى الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف
الصبر عنهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد
فى الزنا لان المعنى الذى يفهم منه ان وجوب الحد فى الزنا هو
قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهو موجود فى اللواطة
بل اشد لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اما فى الحرمة فلان حرمة
الفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل فيه تزول بالنكاح والشراء
واما فى السفح فلانها تضيع الماء على وجه لا يتخلف عنه الولد
بخلاف الزنا وفى الشهوة مثله وابو حنيفة يقول الزنا اكمل فى
السفح من اللواطة لان فيه هلاك نفس لان ولد الزنا هالك
حكما وافساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان
ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب والشهوة فيه من الطرفين
فيغلب وجوده بدلما قالا انها فى الشهوة مثله وما فيها من تضيع
الماء قاصر فى الحرمة بدل لترجيحها عليه من جهة الحرمة لان الحرمة
المجردة عن هذه المعانى اى المعانى المخصوصة بالزنا من هلاك

النفس

النفس وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول
مثلا فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول وحرمتها تزول
بالتخليل مع انه لا يجب به الحد وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما
بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف على الثانى يجب القصاص
بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الذى يفهم منه ان وجوب القصاص
به هو الضرب بما لا يطيقه البدن والضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك
وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا او بالجرح وتخريب
للجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه
حينئذ اى عند النقض ظاهرا او باطنا يقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التى بها الحيوة فيكون اكمل من غيرها وكوجوب الكفارة
عند الشافعى فى قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد
فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة
مؤمنة والمعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود
العذر فاولى ان يوجب بدونه واذا وجبت الكفارة فى المعقودة
اذا حنث فاولى ان يجب بدونه وهو حنث فى الاصل ونحن نقول
الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب ولهذا تؤدى مع
الصوم وفيها معنى العقوبة فانها اجزاء زجره عن ارتكاب المحظور
فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة

يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يتم الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف
صح

الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر كقتل
الخطاء فانه مباح من جهة الرمي الى الصيد مثلا ومحظور من جهة
ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم والمعقودة فانها
مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم
اسم الله تعالى ومحظور من جهة الحنث واما الغموس فكبيرة
محضة فلا يليق بها العبادة لانها تمحو الصغاير لقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكباير لقوله عم الصلوة
الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن
اذا اجتنب الكباير والقتل بالمثقل ليس بحرام محض جواب سؤال
مقدر تقديره ظاهر لما فيه من شبهة الخطاء لانه ليس بآلة القتل
وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباتها فيجب بشبهة السبب وهو القتل
الخطاء فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن
بالسيف في عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة فلم يفرق بينهما
بوجوب الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة انما تؤثر
في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص
مقابل للفعل من جهة لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا وللمحل من جهة
لقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل
على هذا فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة

في الادلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد
ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل
المستأمن فان حرمته لا تماثل دم الذمي في العصمة لانه حربي ممكن
الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه
لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض فانه حينئذ يقدم الثابت
بالعبارة او الاشارة على الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة
على الثابت بالاشارة عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
اراد المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله مدرك في القياس
رأيا لا لغة بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس قد يكون
منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الراي على ما عرفت
فيما تقدم فكما لا صحة لقوله مدرك في القياس رايا لا لغة على اطلاقه
كذلك لا صحة لقوله بخلاف الدلالة على اطلاقه فيما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص يثبت بها لا به واما الاقتضاء
فقد مر مثاله والقوم لغفولهم عن تحققه في النصوص الشرعية تمثلوا
له بنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع لتوقف صحة العتق عليه
فصار كانه قال بع عبدك مني وكن وكيلي في الاعتاق عني فيثبت
اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت مع اركانه وشرائطه الضرورة

التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب
ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لا يثبت منه
البيع بهذا الكلام فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط
من الاركان والشروط فقال ابو يوسف تفريع لما مرّ انه لا يثبت ما يحتمل
السقوط ولو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتستغني
الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن
وقالا يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله انما قال
في الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع
لا يقال ان الايجاب والقبول ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحد
منها لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونها اذا ثبت مقصودا امّا اذا
ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم للمقتضي اي اذا كان تحته
افراد لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يقبل
التخصيص في قول الحالف انما صورة المسئلة في قول الحالف لما مرّ ان المعتبر
في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك لا يوجد في القول المذكور
مطلقا لا اكل تفريع على ما مرّ ان المقتضي لا يعم لان طعاما ثابت
اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ والمصدر الثابت لغة اي
في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
انما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الزمان
بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله

لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية
جواب سؤال مقدر تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم
العموم في الاكولات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله
لا اكل اكلا ولما استشعر ان يقال اذا لم يكن المصدر على ما ينبغي ان
لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله وانما يحنث بكل اكل لانه مندرج تحت
ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد مني ماهية الاكل وعدم
وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد الاكل فدلالة لا
اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف النكرة المنفية فان فيها
وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا لان اللفظ يدل على
جميع الافراد اي بطريق المنطوق وانما صح نيته في قوله لا اساكن
فلانا ونوى في بيت واحد والبيت ثابت اقتضاء لان المساكنة
نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة
في بيت واحد فنوى الكامل فنية البيت الواحد ليست من باب تخصيص
العام بل من باب تعيين احد محتملي اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس
وسيأتي تمام هذا الكلام ولذلك اي لما ذكرنا من ان المقتضي لا عموم
له اصلا قلنا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك لان المصدر
الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
وتفصيل ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف

المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء
وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف
شرعا على تطليق الزوج اياها فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة
والدلالة في طلقتك بحسب اللغة انما هي على مصدرها ماض لا
على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق
الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح الكلام مصدرا
اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال لجعله انشاء للتطليق فصارت
دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة قيل الطلاق الذي يثبت
من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء المقتضي في اصطلاحهم
اللازم المحتاج اليه وهذا ليس كذلك لان ثبوت الطلاق بهذا
اللفظ فيكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح نية الثلث
فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا
اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه
للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية
حتى اختار للانشاء الفاظا يدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ
المستقبل والماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق
وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت
الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت
الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان

بثبوته

ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لعدم العموم للمقتضي ولان نيتها
انما يصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز
الا في اللفظ كنية المخصوص وفيه نظر اذ حينئذ لا يكون اللفظ
منقولا عن معناه اللغوي بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف من جهة
الشرع في اللفظ بل في اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معنى النق صح
في شيء وايضا لا يصح حينئذ ما اشتهر منهم من تفريع ثبوت الانشا
على تعذر الاخبار وايضا موجب ما ذكر ان لا يقع الطلاق في العدة
بقوله انت طالق لانها موصوفة بالطلاق في الحال فلا ضرورة
لاثبات الشرع ايقاعا آخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة
الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من حكم عليه
باحدهما ولو كان نظر الى المعنى الاخباري لوجد فيه خاصته وعلى
تقدير النقل الى المعنى الانشائي يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا
وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق
حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة
فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذي هو صفة الرجل لما مر ان ثبوته
اقتضاء لا يصح نية الثلث وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يتمشى
في طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير تمامه اذ لا مزيد فيه على
ما ذكر اولا ان الطلاق ثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضا

فلا تصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع السؤال المذكور ولا يدفع له
الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقه الطلاق من قبل
الزوج تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول فتامل ثم انه منقوض بمثل
انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية
الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق في
التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني
طلقتك تطليقا ثلثا ومعنى الثاني انت ذات وقع عليك التطليقات
الثلث لا يخلو عن بعد وتكلف على ان تاويل انت طالق بانت ذات
وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك دون طلقي نفسك فانه
تصح نية الثلث فيه لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر
في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى
الكل وان لم يكن عاما كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد
بل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت
ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا
على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم
والتكرار وثبوت البينونة في انت باين وان كان امرا شرعيا ايضا
لكن تصح فيه نية الثلث جواب سوال مقدر تقريره انكم قلتم ان المصدر
الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضا

فلا

فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت
باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح نية الثلث فيه ايضا لان البينونة
على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
فيه الا بالعدد تقريره وسلمنا ان البينونة ثابت بطريق الاقتضاء
لكن صحة نية الثلث في انت باين فيه ليست مبنية على عموم المقتضى
بل هو من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب
المقتضى وهو جايز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهي
القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة
لحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينو نة
موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا
والا لكان جنسا لهما ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى المحذوف وقع شبهة
احدهما بالاخر ولا يفرق بينهما فيعطي احدهما حكم الاخر وهو نوعية
اثبات المنطوق لما كان المحذوف على نوعين محذوف يغير اثبات
المنطوق ومحذوف لا يغير اثبات المنطوق كما في قوله تعالى فانفجرت
اي فضربه فانفجرت وكان المتصل بالمقتضى الاول دون الثاني فسر
المراد بما ذكر ومن لم يتنبه لهذا قال اما قال المحذوف المقتضى نحو اسئل
القرية اي اهل القرية فان اثبات الاهل يغير الكلام لانتقال النسبة
من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل او جعل القرية مجازا
عنها بل بنقل المفعولية من القرية الى الاهل فهو اي الاهل لما كان ثا بتا

لغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ولا يتوهم ان المحذوف
قسم اخر لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة
واما دلالة اللفظ على لفظ آخر فخارج عن المقسم واما الضرورة
اي طريق الثبوت بها فقد مر بيانها في فصل بيان الضرورة منها اي مما
ثبت ضرورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تعالى فالآن باشروهن
الى قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك
على جواز المباشرة الى آخر جزء من الليل ويلزمه ضرورة جواز ان يصبح
جنبا نعم الامام السرخسي انه مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوي
اورده في المنهاج مثالا لما ثبت دلالة فقد عرفت ما هو الحق

فصل قسم الشافعية المتن الى المنطوق وهو
ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله
ذكر الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما دل عليه لا في محله بان
يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله والثاني الى مفهوم موافقة وهو
ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم
مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا له الشرائط التي اوردها
المصنف وقالوا في آخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر
فعلم ان مرجع شرائطه الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة
غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وشرطه ان لا يظهر اولويته اي اولوية
المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل

الى الفرع

الى الفرع لعلة لا تدرك باللغة او بالقياس ان احتيج اليها
ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم
خرج الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في حجورهم
فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق
لسؤال او حادثة كما انه ع م سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة
مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل
السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على سؤال في قوله لسؤال
بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم
بوجوب الزكوة في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم
عند عدم السوم ولما فرغ عن ذكر شرائطه شرع في اقسامه فقال
منه تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على
نفي الحكم عما عداه اي ما عدا ذلك الشيء يعني هذه المسئلة من مفهوم
المخالفة عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام
الماء من الماء اي الغسل من المني عدم الغسل بالاكسال وهو
ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل والا اي وان دل على نفي الحكم
عما عداه يلزم الكفر في قوله اي في قول المسلم محمد رسول الله
اذ حينئذ يلزم نفي الرسالة عن غير محمد ع م وهو كفر والكذب

في زيد موجود اذ حينئذ يلزم نفي الوجود عن زيد وهو كذب
ولا يلزم الكفر لاحتمال التأويل بان يكون معنى الموجود المتصف
بالوجود فلا يصدق على الواجب تعالى على اصل من قال بعينية الوجود
فيه تعالى ولاجماع العلماء على جواز القياس فانه دل على ان تخصيص
الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم
مثل حكم الاصل في الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف
فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الاستدلال الغفول
عما تقدم من شرط عدم المساواة في مفهوم المخالفة لان وجودها
شرط القياس فموضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة وانما فهموا
ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق
جواب عن الاستدلال المذكور ولما استشعر ان يقال لما قلتم ان
اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة
وجود المني فيلزم ان لا يجب الغسل بالادخال بلا انزال تداركه
بقوله غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة يعني ان الادخال
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال ل
كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم
المخالفة تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عن الشيء بدونه
اي بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
وصفت المحللات من الاماء بالمؤمنات فدل عندهم على عدم حل غير

المؤمنات منهن عند الشافعي واحمد والاشعري وكثير من العلماء
ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي وجمهور المعتزلة للعرف
فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا
ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه ولا في مفهومه
الموافق دل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا
يطير لا يستقبحه العقلاء فثبت انه في مفهومه المخالف ولتكثير
الفائدة يعني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة
من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة لكونه ملائما لغرض
العقلاء مما يرجح المصير اليه ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة
لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم الفوائد
الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يدل على علية وصفه لذلك
الحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة
وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط لم يقل لا تنحصر فيما ذكر
لما عرفت انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكرها بنوا دعواهم على
ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار فمن قال ان القائلين بمفهوم
المخالفة قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم
يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في
هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا ان موجبات التخصيص لا تنحصر

فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز
ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالته ضرورة ان الجسم
لا يوجد بدون هذه الصفة بل يراد تعريف الجسم به والاشارة
الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة في الارض الا انه وصف الدابة
بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة
لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد فيه شئ من الموجبات المذكورة
ونحو المدح او الذم فانه قد يوصف الشئ للمدح او الذم ولا يراد
بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق شئ من الامور المذكورة او
التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم ما هم
عنه براء فدايرة ما اورده عليهم على الافتراء ثم ان في قوله ونحو
الجسم الطويل الخ وقوله ونحو المدح والذم او التاكيد خبطا فاحشا
لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون للكشف او للمدح او
الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والاستقباح انما هو لعدم فايدة
التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع في انه هل لنا
سبيل الى العلم بعدم الفايدة في التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه ام لا
والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون لكلمة واحدة في كتاب الله
وحديث الرسول عم الف فايدة يعجز عن ادراكها عقول الفحول على ان
المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه
استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني ظاهرا وهو ان الوضع

لما

لما فيه من الفايدة بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب عن الثالث بقوله
وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع وتقدير عدم الفوايد
الاخر غير مطابق للواقع ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف
على العلية اي عليه الوصف لذلك الحكم لا يجدي في تمام التقريب
لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير الانحصار
اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة في الوصف المذكور اللازم
عدم الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا حكما
شرعيا ونحن ايضا نقول به انما انكارنا لعدمه بعدم الوصف
وذلك غير لازم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عم
ليس في العلوفة زكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة
كان فيها زكوة لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي
وعنده يثبت فيما عدا الوصف لحكم الثبوتي فالحكم المذكور يثبت عنده
بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل
الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظير الخلاف
في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم الامة الكتابية
عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون اثر التخصيص الكراهة دون
الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام ولا يلزم علينا

نقضا لانكارنا بمفهوم الوصف قولنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان تكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر واما قيد به لانه لو ولدت في بطن واحد تكون دعوة الواحد دعوة للجميع فقال المولى الاكبر مني انه نفي نسب الاخرين هذا عند الثلثة وقال زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس لتخصيصه اى ليس قولنا انه نفي نسبهما لاجل ان تخصيص الاكبر دل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان بانهما ليسا منه وذلك انه يجب على المرء دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد من وقت ولادته فثبت نسب الاخيرين بلا دعوة هذا وجه قول زفر في الخلافية المذكورة لان ثبوت النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام الولد انما يكون اذا لم يوجد النفي وقد وجد لما مر ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا هذا على وفق على ما ذكر في اصول السرخسي واما ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فقد اندفع بتقرير الوجه المذكور وكذا لا يلزم على الامامين نقضا لما مر قولهما فيما اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة لانه ليس بناء على ان التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه فيفهم منه انهم يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فلم تقبل شهادتهم بل لانه اورث شبهة

وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيه اى في التخصيص بالوصف وقال ابو حنيفة هو كما يحتمل ما قالا يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار انهما تفحصا في ذلك دون ساير المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر اى لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا مع انه مولده ومنشاؤه فاحرى ان لا يكون وارث آخر في موضع اخر وبمثل هذا المحتمل لا يتمكن التهمة ولا يمتنع العمل بالشهادة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال المحقق مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بالثاني قال بالاول بدون العكس وللقائل به ما تقدم في مفهوم الصفة من مقبول ومزيف وله ايضا دليل يختص به وهو ما ذكره المصنف بقوله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم اى عدم الحكم لا يثبت به اى بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم على حاله او يعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا لان الشرط هنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في نفس الامر او لا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا وخارجا

انتفاءه

فلا يلزم من انتفائه الحكم لما مر ان الحكم يثبت بعلل شتى وعلى تقدير لزومه
لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه فقوله تعالى ومن
لم يستطع منكم الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة
عنده لانه علق جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند
القدرة عليه يثبت عدم الجواز بناء على اصله المذكور فيصير مفهوم
هذا النص مخصصا عنده بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
لا عندنا لما مر انه لا دلالة له في التعليق المذكور على نفي جواز الثاني
عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا للنص الدال
على الجواز ومبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب اهل
العربية في الجملة الشرطية وهو ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط
قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية
خبرية وان كان انشاء فانشائية وجعل التعليق ايجابا للحكم على
تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت
والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وكان الشرط
تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها وابا حنيفة مال الى
مذهب اهل النظر فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على
الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
المبتداء والخبر فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط

ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم
عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفاد
من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا اذ لا دلالة على عموم
التقادير حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط
نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق
اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب
الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين او عدمه
على ساير التقادير عنده فصارت انت طالق سببا للحكم وكان تاثير
التعليق في تاخير الحكم في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده وذلك ان
وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد
سببا عنده والملك غير موجود حينئذ فيبطل التعليق وجوز تعجيل
النذر المعلق لانه انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد
وجود السبب قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود
النصاب فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز
الشافعي تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية قبل الحنث بان يعتق
رقبة مثلا بناء على هذا الاصل دلالة فان اليمين سبب الكفارة
فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى

بنا ان وجود الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن حيث يثبت المال في الذمة بالشراء
ولا يجب اداؤه بعد بل يتاخر الى وقت المطالبة بخلاف البدني فان
فيه لا ينفك احدهما عن الاخر وذلك ان في المال لما ثبت نفس الوجوب
بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء
قيل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المالي ليس بصحيح لانه يقتضي
تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب
اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد
اي المعلق سببا الا عند وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان انت
طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون
سببا على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل
سببها الحنث فيختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا
وقوله عم لا طلاق قبل النكاح محمول على نفي التنجيز والحمل عليه
ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما صرح بذلك في
الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل السبب
لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في
باب النذر وفي اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد
للكفارة انما تنعقد للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فاليمين

بشرط والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني بان الوجوب
ينفصل عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ المال
غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء في
الاول فيصير كالبدني في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان
تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
وصح في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في
البدني وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل
وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر
فان لزوم المطالبة حكم يستفاد تاخره من دخول الاجل على الثمن
فالتاجيل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل
الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع
المنافي وانما ثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع الغبن
وهي تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم
لحصول المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان
الخطر والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن
السبب ولا مانع هنا عن دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع

الباب الثاني في افادته اي افادة اللفظ
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا
اي سواء كان مفيدا الحكم الشرعي او غيره اما خبر ان احتمل الصدق

والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان لا يابى مفهومه
عند نسبة واحدهما اليه سواء امكن تلك فى حد نفسها او لم يكن
لخصوصية فيه او فى المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال
المذكور للخبر اذا قطع النظر عن العوارض كخصوصية المخبر او انشاء
ان لم يحتمل الانشاء انما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الاتى ذكره بالا ت
الشرعية على صيغة الماضى من الخبر كذا اى من الانشاء على صيغته
لما فيه من الاشعار بانه امر او نهى فامتثل فاخبر عنه وهذا وجه
كونه ادل على الوجود ينتقض بمثل قوله عم يمسح المقيم يوما وليلة و
المسافر ثلثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن الانشاء لان المبتدر
من الامر الوجوب او الندب و واحد منهما لا يناسب المقام والمعتبر
من اقسامه اى من اقسام الانشاء ههنا الامر والنهى فالامر قول
افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض
الحد المذكور طردا بقول افعل تهديدا او تعجيزا به ولا عكسا بنحو قوله ليفعل
استعلاء والمعتبر امارته الظاهر من الهيئة العارضة للامر عند
الخطاب واحترز به عن قوله افعل دعاء او التماسا وانما لم يشترط
العلو كما شرط المعتزلة ليدخل قول الادنى والمساوى افعل استعلاء
وفيه نظر لان الكلام فى الامر الاصطلاحى الموجب الامتثال فلا بد
من اعتبار العلو فى حده لا فى الامر اللغوى المطلق عن القيدين المذكورين
ولا فى الامر العرفى المناسب له اعتبار الثانى دون الاول والنهى قول

لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تفعل ولفظ الامر لم ينقل و الامر
لان المتبادر منه المذكور سابقا وهو مسمى الامر والمراد ههنا
الاسم المركب من ا م ر حقيقة فى القول يعنى انه موضوع له بخصوصه
وانما لم ينقل فى هذا القول لما عرفت ان فى قيد الاستعلاء خلافا
فلا يصح قوله اتفاقا المراد من الاتفاق اجماع الاصوليين قبل
ظهور من قال انه مشترك بين القول والفعل يعنى قال الامدى
فى احكام الاحكام انه احداث قول مخالف للاجماع مجاز فى الفعل
لم ينقل عن الفعل لان المراد المجاز المصطلح وهو اللفظ المستعمل
فى غير ما وضع له لا المعنى المصدرى عند الجمهور لا لصحة النفى اى ليس
ذلك لانه يصح لغة وعرفا فيمن يفعل ولم يقل افعل ان يقال انه لم يامر
لعدم انطباقه على المدعى اذ لا دلالة فيه على ان الامر الذى هو
اسم ليس بحقيقة فى الفعل بمعنى الشان انما دلالته على الامر الذى
هو مصدر امر لا يطلق حقيقة على الفعل الذى هو مصدر فعل ولا
يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانه اى المجاز خير من الاشتراك
لما فيه من الاخلال بالفهم على ما بين فى موضعه وعند البعض
حقيقة فيه اى فى الفعل ايضا فما يدل على انه اى على ان الامر
للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة
وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة فى
الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله قلنا المراد

به اى بالامر المذكور القول بدلالة السياق وهو قوله تعالى فاتبعوا
امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به والتجوز فى الرشيد لازم على كل
حال وعلى الفرع اى احتجوا على الفرع وهو ان فعله عم للايجاب
بقوله عم صلوا كما رايتمونى اصلى لم يقل كما اصلى لان فيه حرجا عظيما
قلنا استفيد الايجاب يعنى ايجاب المتابعة فعله عم لان فيه
تسليم مدعى الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا فانه صيغة
الامر لامن فعله وهذا ظاهر وانما احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع
بعد الاحتجاج عن الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر فى دلايل
الايجاب اى النصوص التى تمسكوا بها فى الاستدلال على ان الامر
للايجاب هو القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما فى غير قوله تع
فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما نقف عليه باذن الله تع
واما فيه فلان القول مراد بالاجماع يعنى على تقدير رجوع الضمير
الى الرسول عم وانما سكت عن احتمال رجوعه الى الله تعالى لان
الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد اى لا يجوز
ان يراد به ذلك او لا يجب على اختلاف الاصلين وعلى كلا
التقديرين لا يتم الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر حقيقة
فى الفعل غير كاف فى ابطال قول المخالف لجواز ان يقول حجة الدلالة
على الايجاب فى الفعل منحصر فى كون الامر حقيقة فيه بل لها وجه آخر
وهو ان يكون الفعل ايضا موضوعا للايجاب كالقول ابطل المصـ

هذا الاحتمال ايضا بقوله والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف
الاصل لا لان اللفظ كاف فى المقصود لانه فى حيز المنع بل لان الاصل
فى الدلالة على المعانى المقصودة هو الدلالة الوضعية التى هى من خواص
اللفظ ووجود الدلالة على المقصود فى الجملة فى غير اللفظ كالاشارة
لا ينافى الاصالة المذكورة ولما كان للمخالف ان يقول لا نثبتها القول
بوضع او ما يعمه للايجاب ولا ندعيه بل نقول فعله عم اذا لم يكن
سهوا ولا طبعا ولا مختصا به موجب لدليل دل على ذلك قطع المصنف
عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله ويبطله اى يبطل القول بكون فعله عم
موجبا كقوله بانى وجه كان انكاره عم على الاصحاب صوم الوصال
روى انه عم واصل فواصل اصحابه رض فانكر عليهم وخلع النعال
روى انه عم خلع نعليه فى الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا
عليهم بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم نعالكم مع انه عم فعله ولو كان
فى جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه فى فعل ظانا انه موجب بل
كان حقه حينئذ ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال
ما ذكر مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عم موجبا لما فهم
الاصحاب منه الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه
فى البعض وذلك معارض راجح اذ فى الموافقة احتمال الاستحباب
نعم للخصم ان ينكر الانكار على ما ذكره المحقق فى شرح المختصر
وموجب صيغة الامر لم يقل وموجبه ولا وموجب الامر لان الكلا

قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفيه وهم فرقتان على ما ستقف عليه
التوقف يتبين المراد لعدم العلم بان وضعه للوجوب او الندب هذا حتى م
عند الاشعري والغزالي وجماعة من المحققين لشيوع استعماله في المعاني
المختلفة هذا عند ابن سريج من اصحاب الشافعي الموافق للشيعة في القول
بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد فتوقفه
من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع بخلاف الفريق الاول وهي سبعة
عشر الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني الندب فكاتبوهم
الثالث الارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا ومنه التاديب كقوله عم
لابن عباس رض كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد
نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وهو ابلاغ مع تخويف نحو قوله تعالى
قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس الامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله السابع الاكرام نحو ادخلوها بسلام الثامن التعجيز
نحو فاتوا بسورة التاسع التسخير نحو كونوا قردة العاشر الاهانة نحو
قل كونوا حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق انك انت العزيز
الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر
الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل
الا انجلي الرابع عشر الترجي والبيت المذكور يصلح مثالا له اذا قطع
النظر عن تخيل شعري الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون
السادس عشر التكوين نحو كن فيكون السابع عشر معنى الخبر كقوله عم

اذا

اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت قلنا لما كان حاصل الاستدلال
ان يقال ان في الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطله بطريق
النقض الاجمالي بقوله لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لانه
ايضا مستعمل في معان وهي التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا الربوا
والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو
ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك والارشاد
نحو لا تسألوا عن اشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي في نعل
واحد واتخاذ الدواب الكراسي وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن
الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا واتم بطريق النقض التفصيلي
وهذا بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب التوقف بالاحتمال ل
لبطل الحقائق اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ
او خصوص واشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة لبطل دلالات الالفاظ على المعاني الوضعية
وللخصم ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ عن الدليل على
تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على
اختلاف الاصلين فاين هذا من احتمال الالفاظ لغير معانيها
الحقيقية عند الاطلاق والثاني ما اشار اليه بقوله ولم ندع
انه محكم يعني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني
لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الاول بل ندعي الثاني ثم بطريق المعا نصّه

بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف على المعنى لا على التعليل المذكور
في النقض لان هذا بمعزل عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل
تقريره لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
ضرورة ان النهي امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم باطل
اذ لا يبقى حينئذ فرق بين قول افعل وقول لا تفعل والفرق ظاهر
وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا فلانه
ان اريد بقوله النهي امر بالانتهاء اتحادهما حقيقة فمع عدم الصحة في
حد نفسه لا يناسب المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان يلزم المحذور
المذكور سواء قيل موجب الامر التوقف اولا وان اريد المبالغة في
استلزام الاول للثاني فالتقريب غير تام اذ لا يلزم حينئذ عدم الفرق
بينهما لجواز ان يكون في الملزوم خصوصية تزول بها ما في اللازم
من منشاء التوقف واما ثانيا فلان اللازم عدم الفرق بين الامر
والنهي في ايجاب التوقف وهذا غير محذور لان الحجر لا يفرق بينهما
في الموجب كما ان الجمهور لا يفرق بينهما فيه انما المحذور عدم الفرق بينهما
باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقرير المذكور وعند العامة اراد
العامة المقابلة لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفة خاصة موجبه
احد المعاني المذكورة لم يقل موجبه واحد لعدم اختصاصه بالعامة
فان القائلين باشتراكه بين الاثنين او الثلثة معنى يوافقهم فيما ذكر
اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظاهر واما اذا كان

معنى فلانه يلزم حينئذ ان لا يوضع للوجوب والندب وهما من
اعظم المقاصد لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب
الدلالة على المعاني المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها
اوسع اللغات وهو الاباحة عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل
وادناه المتيقن الاباحة والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية
وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن ممنوع فان الامر قد يكون
للاذن في حرام دفعا للحرام فوقه وقد حققناه في اول كتاب
الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم
اذ لا بد من الترجيح اي ترجيح جانب المطلوب وادناه الندب
والاصل عدم الوجوب كما مر والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر
اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس ترك
غير الواجب بمظنة لخوف العذاب ولقوله تعالى ان يكون لهم
الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام الشيء
قولا او فعلا وعلى الثاني لا معنى لنفي الخيرة عن المؤمنين فتعين
الاول والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز والمراد منه القول
لا الفعل اذ لو اريد به الفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف

الاصل على انه لا يصح حينئذ نفي الخيرة على الاطلاق فاذ يجوز ان
يكون الحكم بندب فعل او اباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير
ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو
القول ويرد عليه ان القضاء ليس الحكم نفسه بل الزامه والامر
بمعنى الشيء كما في قوله تعالى اذا قضى امرا فالمعنى اذا الزم الله ورسوله
شيئا ينتفي الخيرة وحينئذ لا مجال للاحتجاج به وقوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اى عن السجود ولا زائد دل على ذلك قوله تعالى
في موضع اخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ في الانكار
وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذ امرتك اطلق الامر فدل
على انه عند الاطلاق للوجوب وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ه
ان نقول له كن فيكون وهو حقيقة ذهب فخر الاسلام الى ان
حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنة في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات
او تمثيل ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين الى انه مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون الوجود على التقديرين
المذكورين مرادا بهذا الامر اما على الاول فظاهر لان معناه ه
كلما وجد الامر يوجد المأمور به واما على الثاني فلان مبناه ه
اى مبنى التمثيل عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الكلام
وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر

لما صح هذا التمثيل وكذا يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى
لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الا انه اى كون الوجود مرادا من كل
امر بعدم الاختيار فلم يثبت محافظة على قاعدة التكليف ويثبت
الوجوب لانه مفض اليه وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت
امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فانهم
يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع فان العلماء يستدلون
بها اى بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب بصرفها عنه
ليس بنكير بل تقرير مسئلة وكذا بعد الحظر لما مر من الادلة
فان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب لان رفعها اعم منه
والعام لا يدفع الخاص فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل
للندب كما في وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق فان اصل الطلب
فرض فينصرف الى الندب قيده وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة
كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك اى الندب والاباحة في الايتين
بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد
عقيب الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب لعاد بقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فعارضت
الايتان فبقي دليلا سالما مسئلة كما كانت هذه المسئلة
من فروع ما قدمه من ان الامر للوجوب صدرها باداة التفريع
فقال فارادة الندب والاباحة به بطريق الاستعارة معنى لا مستعملا

ان يكون علاقة المجاز وضعا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي
عند البعض لا شبهة في ان موجب كون الامر حقيقة في الوجوب فقط
ان يكون مجازا في الندب والاباحة وقول فخر الاسلام انه حقيقة
قاصرة مبناه على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره
القوم في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي
فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الجصاص والكرخي وحقيقة
كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظي والجامع جواز
الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض
لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر
فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه والتاويل من جانب
هذا البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال
الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز
الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك اصلا انما ثبت
ذا لعدم الدليل على حرمته يفضي الى ارتفاع النزاع من البين لان
من قال انه بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما
وعلى التاويل المذكور يكون مراد القائل انه بطريق اطلاق اسم
الكل على الجزء منهما بعض معناهما فالقولان لا يتواردان على محل
واحد ولا يخفى ان مثل هذا التاويل في الخلافيات يفضي الى تجهيل
المتخالفين غالبا بعضه واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله اذ لا دلالة

في الامر على جواز الترك لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا فلا يناسب
المقام لان الكلام على تقدير التجوز ومداره على الدلالة عقلا لا
على الدلالة وضعا وان اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان
المنفي هو الدلالة عقلا ووضعا لا الدلالة المطلقة الشاملة لها
ولغيرها المعتبرة عند البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة من
المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي هذا اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي
الامر في الندب او الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي احدهما
كما هو مذهب الشافعي اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت في ضمن الوجوب
بعد انتساخه فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها
التضمني يعني دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة
على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى
تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق
الاستعارة ولا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء حتى يلزم انتقال
اللفظ من الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد وهذا لان بقاء
ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة في ضمن استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي لا باستعماله **فصل** الامر المطلق عن قرينة
العموم والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار
عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وتفترقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار لان الفعل

مختص من الطلب منك الفعل وهو اسم جنس يفيد العموم هذا بيان
ايجابه العموم واما ايجابه التكرار فبيانه بما ذكر بعده فتمام التعليل
بمجموعهما لا بكل منهما فلذلك لم يفصل بينهما باعادة اداة التعليل
وسوال السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار
من الامر وقد علم ان لا حرج في الدين فاشكل عليه فسال وفهمه حجة
لانه من اهل اللسان قلنا سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان
المذكور اكتفاء بانفهامه مما سياتي من تقرير حجة الشافعي واجاب
بمنع جزئه الثاني بقوله دلالته اي دلالة السؤال المذكور على الاحتمال
اظهر لان الاستفسار عن تعيين احد المعنيين انما يحسن اذا احتملهما
الكلام فالاستدلال به حق القائل بالاحتمال دون القائل بالايجاب
وعند فريق الشافعي يحتملهما لم يقل يحتمله لما عرفت ان العموم يفارق
التكرار في محل الخلاف الاتي ذكره لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول
الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص والعموم والمرة والتكرار بالنسبة
الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بها مع ايهما يحصل
ولا يتقيد باحد المتقابلين دون الاخر قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة
عليهما بالصيغة يعني ما ذكر انما يدل على انه لا يدل عليهما بالمادة
ولا يلزم منه ان لا يدل عليهما بالصيغة وعند بعض علمائنا لا يحتمل
العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا او اخص بوصف كما في قوله تعالى الزانية

والزاني

والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فحينئذ يوجبه اي يوجب التكرار
حتى لا ينتفي الا بدليل لان الاستقراء دل على ذلك يعني ان استقراء
اوامر الشرع من الجنسين المذكورين دل على انه فهم التكرار من نفس
التعليق والتخصيص قلنا ثم يعني لا نم دلالة الاستقراء عليه والتكرار
اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من التعليق
والتخصيص وموجبه اي موجب هذا القول ان يثبت التكرار
في ان دخلت الدار فطلقي نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن
اصحاب القول المذكور فلذلك لم يذكر في معرض الثمرة له وعند
عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع
الا على واحد حقيقة وهو الراجح حتى لا يتوقف على قرينة دلالة على
نية بخلاف القرينة الاتي ذكره او حكما وهو كل الافراد لانه
جنس واحد فان الطلاق جنس من اجناس التصرفات وكثرة
الاجزاء او الجزئيات لا يمنع هذا النوع من الوحدة وذا مرجوح
فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير حجة الشافعي
قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان توهم المصدر لا يقع
على العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير
قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان يقع موضع
مرتوقين لانه مصدر ففي طلقي نفسك يتعين الثلث ثم يقبل يوجب
لان الايجاب من خصائص اوامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل

الاثنين والثلث على المذهب الثاني ويقع على الواحد ويصح نية
الثلث فقط اى لا احتمال للاثنين لما مر على المذهب الرابع واما
المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما لا يراد به كل الافراد اى كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد
اى تعين ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد
فلم يدل على قطع اليسار لقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار
عبارة لكن فيه دلالة عليه دلالة بناء على تكرر الحكم بتكرر السبب
ولا مدفع لذلك الا بان يقال دل قرأة ابن مسعود رض على ان المراد
من الايدي الايمان وفيه انه حينئذ يضيع التمسك بالاصل الذي
تقدم ذكره فصل الاتيان بالمامور به نوعان
اداء هو تسليم عين الثابت واجبا كان او نفلا لم يقل بالامر لان
الثبوت يكون بالسبب والامر معرف له غالبا وقضاء هو تسليم
مثل الواجب ولا اختصاص له بالموقت على ما تقف عليه في القضا
الشبيه بالاداء وانما لم يقل من عنده لان الدين قد يقضى تبرعا
وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق الوجوب بل يكفيه سبق
السبب ويطلق كل منهما على معنى الاخر مجازا شرعا انما قيد به لان
القضاء يطلق على الاداء حقيقة بحسب اللغة والقضاء يجب
بموجب الاداء الان وجوبه انما يعرف بنص جديد عند البعض
لان القربة عرفت في وقتها ومحلها غاية الشرف سواء كان

شرف الوقت او شرف المحل لا يعرف مثل له اى للجائز للشرف الخبيص
لم يقل لا يعرف له مثل الابيض لان الظاهر منه ان يكون كلامه
في القضاء بمثل غير معقول وكلام العامة صريح في القضاء بمثل
معقول فلا ينتظمان في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يعرف
وجوبه اى وجوب القضاء بما عرف به وجوب الاداء لان الواجب
لا يسقط بفوت الوقت والمحل وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه
فما فات الا شرف الوقت بلا تبعية سوى الاثم ان كان عمدا لقوله
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله
من نام عن صلوة اى غفل عنها نايما او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث على ان الواجب من الصوم
والصلوة لا يسقط بخروج الوقت واما ضمان شرف الوقت
فالنقصان المذكور ان سا كان عنه وفيه نظر لان القول
بوجوب الصوم على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي
الوجوب مشكل وكذا الحال عن صلوة النايم واذا ثبت في الصلوة
والصوم وهو معقول اى واذا ثبت ان خروج الوقت غير مسقط
فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب والنقصان المذكوران
لا عدم بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل
مقدر تقديره ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء

فيما ذكر انما ثبت بنص جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس
مظهر لا مثبت فلا تمشيه للدخل المذكور فيه ولذلك لم يتعرض له
في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق ان الخلاف في الحاجة الى نص
جديد للعلم بوجوب القضاء لا للدلالة لا يجابه ابتداء فان قيل ينبغي
ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان
آخر متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر الموجب له لم يوجب صوما
مخصوصا به والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب
له اوجب صوما مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول لعارض
شرف الوقت فاذا فات اي الشرف المسقط بحيث لا يمكن دركه الا
بوقت مديد ليس الموت فيه ببعيد عاد السبب موجبا للشرط وهو
الصوم كاملا كماله بان يكون للاعتكاف فوجوب القضاء مع
سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع ثبوته او عند سقوطه
يجب صوم مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان ما في ثبوت
شرف الوقت من الزيادة وهي افضلية صوم رمضان على ساير الايا م
مشوب بالنقصان وهو فوت فضيلة الصوم المقصود فلما مضى
رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من ان الموت
قبل رمضان آخر ليس بنادر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان
المنجبر بتلك الزيادة ايضا وفيه نظر اذ موجب ما ذكرنا ان لا يتأدى
شرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتأدى به على ما ذكر في الكشف

والاداء

والاداء اما كامل ان كان بالوصف الذي شرع كاداء الصلوة
في الجماعة او قاصر ان لم يكن به كادائها منفردا او مسبوقا نبه
بذلك على تفاوت المقصود زيادة ونقصانا او شبيه بالقضاء
كادائها لاحقا فانه اداء لانه في وقتها وقضاء لانه يقضي ما
انعقد له احرامه من الاتمام خلف الامام حقيقة بمثله لانه
خلفه حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه
الحدث ثم اقام بنية الاقامة او بدخول وطنه للتوضي يصلي ركعتين
ان فرغ الامام قبل اقامته باعتبار الشبه بقضاء فان القضاء
لا يتغير بالاقامة والسفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة
اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا وكذا اي يتم اربعا ايضا
ان تكلم اي تكلم ذلك المسافر سواء كان قبل فرغ الامام او بعده
لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف والمستأنف مؤدى من كل
الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداؤه مع الامام حتى يكون
قاضيا له بخلاف اللاحق فانه ملتزم اداء جميع الصلوة مع الامام
فهو في المقدار الذي لم يؤده معه لسبق الحدث قاض وهذا اي
للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف الامام
حكما دون الثاني لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو في القدر
الذي لم يصله مع الامام كالمقتدي ويفعلهما المسبوق لانه منفرد
فيما سبق به فيقرأ ويسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة

للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وكالانفاق للحج
ان الحج يقع عن الآمر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة
الافعال والصادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وكل
ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بالعرفة ورمي الجمار
والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة
الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقضى تعديل الاركان
الفائتة في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف
لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة
اي اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقضى صفة الجودة لما ذكر فان قيل
هذا اعتراض على قوله وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص
فلم اوجبتم القربة في الصلوة يعني فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية
اذا فاتت الصلوة له والقربة ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق
بالعين او القيمة في الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة
الدم ولا نص في واحد منهما والامام السرخسي اورد السؤال على
قولهم الفدية للصوم مثل غير معقول وقرره هكذا قد جعلتم الفدية
مشروعة مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير
معقول المعنى لم يجز تعديه حكمه الى الصلوة بالرأي قلنا ما اوجبنا
الفدية في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال

التعليل

التعليل في الصوم فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا نقف عليه
ففيه اتيان بالمندوب او الواجب ونرجو القبول نص على هذا محمد
في الزيادات وهذا استحسان منه ومن هنا انكشف سر وهو ان
لنا حكما مترددا بين الوجوب والندب ووجها الاستحسان غير
الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية عطف على ما سبق من جهة
المعنى اي قلنا بمشروعية الفدية في الصلوة لما ذكر وبمشروعية
التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت
قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق
بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية
الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة
من اوساخ الذنوب والآثام وتحقيقا لضيافة الله تعالى فان
بالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى باطيب
ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير
لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معرض النص لطرفان
متعلقان بالفعل المنفي وعملنا به بعد الوقت احتياطا يعني لما احتمل
ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق
لم نعمل في الوقت بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين
او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت
عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في باب العبادة واخذا

بالمحتمل لا ايجابا بالرائ في موضع الحاجة الى النص ولا عملا بالقياس
فيما لا يعقل معناه فلهذا تفريع على قوله وعملنا به بعد الوقت اذا
جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق بالعين او القيمة الى التضحية لانه
لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى باحتمال ان
يكون الاراقة اصلا وقد قرر على المثل بمجئ ايام النحر واما قضاء
يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر اى كبر التكبيرات الزوايد في ركوعه
فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها
المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام حقيقة لمكان الانحناء فيكون
شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الى بمعنى
على كما في قوله من ترك كلا او عيالا فالى والاداء الكامل كرد
عين الحق في الغصب وتسليمه في البيع والصرف والسلم لما وجب
بعقد الصرف او السلم بدل الصرف او المسلم فيه في الذمة كان ينبغى
ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين
لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا
في بدل الصرف والمسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب
وتسليم المبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما كما اذا كان حاملا
او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة
وعندهما هذا اى الشغل بالجناية او الحمل او المرض عيب والعيب

لا منع

لا يمنع تمام التسليم فالمشترى انما يرجع بنقصان العيب وكاداء
الزيوف لم يقل اذا لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القيد للتمكن
من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا حتى لو هلك عنده بطل
حقه اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف
ولا مثل للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد مثل
المقبوض ويطالب المديون بالجياد والاداء الذى يشبه القضاء
كما اذا امهر اباها فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجب
قيمته لها على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث
انه عين حقها تسليمه اى تسليم الزوج له اياها اداء فلا يملك
منعه اى اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلمه اياها لا يملك الزوج
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روى ان رسول الله عم دخل على بريرة وقد رفعت برمة تفور واللحم
كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم
تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هو لك صدقة ولنا هدية
فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ولان حكم الشرع
على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص واحد
او الى شخصين يتعلق بذلك الشئ من حيث الوصف ككونه مملوكا
من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع المأخوذ
فيه ذلك الوصف سواء اخذ جزءا او قيدا وقد اراد بالعين هذا

المجموع لانّ العين الذى تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق
قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه اى اعتاق العبد وبيعه
قبله اى قبل التسليم اليها وان كان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه
لايعود حقها فيه اى حق المرأة فى الاب ومن الاداء القاصر ما اذا
اطعم الغاصب عين المغصوب المالك جاهلا براءة به الغاصب عن
الضمان ونقل عن الشافعى ولم يوجد فى كتب اصحابه انه لايبراء
عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وما وجد منه تغرير
لانه ربما ياكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا
انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل
لايعذر كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده والعادة
المخالفة للديانة لغو جواب عن تعليل الخصم والقضاء بمثل معقول
اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل
او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات فبقى المعنى فلا يجب القاصر
الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع
والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء خير الولى
بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر
وعندهما لا يقطع اى ليس للولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص
بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله
متعمدا يدخل موجبه وهو القصاص بقطع اليد فى موجب القتل

وهو القصاص قبل النفس اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب
فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثانى
حسا فصار كما اذا قتله بضربتين والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل
بمنزلة السراية اليه وله اى لابى حنيفة ان ما ذكر من ان القتل
اتم اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما من حيث المعنى اما من حيث
الصورة فى جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث
الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما
يدخل فى جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزاء فى ضمان الكل فيما
هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر وهذا لان
الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت
به ولا اتمام بدونه كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما
ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا امنع لقوله ان القتل اتم
اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص
فيها جواب عن قوله كما قتله بضربات واذا انقطع المثل يجب القيمة
يوم الخصومة اذ حينئذ يتحقق العجز عن الكامل اى بقضاء القاضى
وهذا عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم
الانقطاع والقضاء بمثل معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فكذا يجب
عند ضمان المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى
فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع

اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه
وعلى القتل بان لم يرد حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى
الا بنص وقد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله تعالى وانما اعادها
ههنا ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها
غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز والاحراز وهو الصيانة والادخار
لوقت الحاجة لا يتصور فى المنافع لم تقل والاحراز بلا بقاء ولا بقاء
للاعراض لانه محل مناقشة فان عدم بقاء العرض محل الخلاف
بين العقلاء ولم يتم حجة قاطعة للخلاف وانما يرد عقد الاجارة
على المنافع باقامة العين مقامها جواب سؤال تقريره ظاهر فان قيل
هى متقومة فى عقد النكاح لان ابتغاء البضع مع انه لا يجوز الا به
اى بالمال المتقوم لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الاجارة
فهى فى نفسها كذلك لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد
عليه ولما استشعر ان يقال ان تقومها فى العقد لضرورة العقد تداركه
بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع
فان منافع البضع غير متقومة حال الخروج عن العقد وان كان متقومة
حال الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال فى عقد الخلع فعلم ان
العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحته قلنا تقومها
فى العقد ثبت بالرضى يعنى لا نم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
عليه متقوما بل يصير متقوما بالرضى الذى به يتم العقد بخلاف القياس

لما

لما مر انه لا يتقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشتمل على معنيين احدهما
انه لا يقاس تقوم المنافع بالغصب على تقومها فى العقد والثانى انه
لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال فى الغصب على كونها مقابلة به
فى العقد لهذا اى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا
دليل على بطلان القياس على المعنى الاول او للفارق وهو الرضى
هذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثانى فان له اثرا فى ايجاب
المال مقابلة بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص
اذا قضى القاضى به ثم رجع تفريع آخر على الاصل المار ذكره وصورة
المسئلة شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى به
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا اى ولا يضمن غير ولى القتيل
اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتا الولى القتيل
شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء
الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا مهر عبدا غير عين فانها قضاء
حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن
اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان
اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل
وهو العبد فيخير بينه وبين القيمة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول
ولما اتجه ان يقال بمجرد العجز عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل لجريانه
فى جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تداركه

دهنه بقوله والواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فضا شئ
اصله من وجه قضاءها يشبه الاداء **فصل**
لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله لان
الشارع حكيم لا يامر بالقبح قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل
حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات
كان الامر دليله ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا ويقابله القبح
بمعنى كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا ولهما معنيان اخران
لا خلاف في ثبوتهما عقلا احدهما كون الشيء ملائما للطبع وكونه
منافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان وهما
عند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وذلك لا تنضما اليسا
لذات العقل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح
بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وايضا فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل
افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فالقبح
عنده ما نهي عنه تحريما او تنزيها والحسن بخلافه ما لم ينه عنه

كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب
الاشعري من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب
بلا نزاع وهو معنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال
وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو
ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها
ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها
ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع
اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعندهم ما يذم عليه
فعله كان او تركه شرعا او عقلا وما يحمد عليه وعلى هذا يختص
الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الاخير ما ليس للمتمكن منه
ومن العلم بحاله ان يفعله احترز بقيد التمكن عن فعل العاجز والملجا
فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح وبقيد العلم عن المحرمات الصادرة
عمن لم يبلغه الدعوة وما للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله
وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبح على كلا التفسيرين
لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح على التفسير الاول
واسطة بين الحسن والقبيح دون الثاني واما الاحتجاج عن الطرفين
وما يتعلق به من القيل والقال فموضعه كتب الكلامية
ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطول فيه ذيل المقال

وما فيهم أي وافق المعتزلة بعض الماتريدية في أن حسن بعض أفعاله تعالى
وقبحه بحيث يحمد فاعله ويثاب لأجله أو يذم ويعاقب لأجله يكون
لذاته أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا إنما قال أيضا لأنه لا خلاف
في أنهما يعرفان شرعا واستدلوا بأن وجوب تصديق النبي الثابت
نبوته بإظهار المعجزة في جميع ما أخبر به إن توقف على الشرع يلزم
الدور ضرورة أن الموقوف عليه من جملة ما أخبر به وإلا أي وإن
لم يتوقف جميعه عليه يكون وجوب تصديقه عم في بعضه عقلا
إذ لا خلاف في مطلق الوجوب لئلا يبطل أمر النبوة فإذا لم يكن شرعا
يتعين كونه عقلا هذا وجه ظاهر في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن
تقريره بوجه آخر وهو أن أول ما أخبر به النبي عم إن توقف على الشرع
يلزم الدور أي توقف الشيء على نفسه إذ لا احتمال لأن يكون الموقوف
عليه نصا آخر وإلا يلزم أن لا يكون ما فرض أنه أول النصوص أولا
وإن لم يتوقف عليه يكون وجوبه عقلا فيكون حسنا عقلا لأن
الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن
يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وكذلك نقول
امتثال أوامره إن وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف ثبوت
الشرع على وجوب امتثال أوامره وإن وجب عقلا فهو المطلوب
وبأن وجوب تصديق النبي عم في جميع ما أخبر به موقوف على حرمة
كذبه إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي أي حرمة كذبه في جميع

أخبر به إن ثبت شرعا لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في
الوجه الأول وإن ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا ويلزم من ذلك
أن يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا والجواب
عن الوجهين أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل
بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة
القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع
أما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا
بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وإظهار المعجزة فإنه
بمنزلة النص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه
وقس على هذا الجواب عن الوجه الآخر المذكور فيما تقدم ثم عند
المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح مطلقا أما على الله تعالى
فلأن الأصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على
الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها
ويحرمها من غير أن يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعند أهل
السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال أن يحكم
عليه غيره وأن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مر
جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية أو
جزئية حكم معين وقضاء مبين وإحاطة بظواهرها وبواطنها

وقد وضع فيهما ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح
الا ان العقل قديم فيهما لخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي م وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن
والقبح المستفادين بالنظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفا ن
الا بالشرع كاكثر احكام الشرع عند الماتريدية اما قال ذلك لما مر
انهما عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع ولا طريق للعلم
بهما الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق
جري العادة فخارج عن بحثنا هذا ولا تعلق لغرض الاصولي له
كما لا يخفى والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه
وحسن لمعنى في غيره سواء كانت لثبوت الحسن لذلك المعنى موقوفا
على اثبات الشرع او لا فالتقسيم المذكور كان تمشي على الاصلين
المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء المامور به صادقا عليه
كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مع خصوصيته
او غير صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا
عنه صادقا كان عليه كما في الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة
الله تع والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق كما في الوضوء فانه
حسن للصلوة وهي خارجة عن مفهومه غير صادق عليه فالحسن
لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والثاني انما يكون حسنا
اذا كان جميع اجزائه حسنا بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه

فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلته
ياتي في فصل النهي باذن الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في
نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح ح
او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة وهو لا يوجد
الا في ضمن جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلوم
وجودها حسا وهي لا يكون حسنه الا لمعنى في نفسها او لغيرها
والفرق بين الجزء الصادق والخارج الصادق انما يكون مفهوم
الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج
كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد لة
فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء
كلمة الله داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك من الخارج فيكون
لازما لا جزءا ولا يتاتى بهذا التفصيل في دفع ما قيل في نفي الحسن
والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف
بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات
يدوم بدوام الذوات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن
بجلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة من
ظالم لان اندفاعه بان يقال ان الحسن والقبيح لذاته فيما يختلف
باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة

فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن
او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه وهذا امر آخر
وراء التفصيل المذكور والاول اما ان لا يقبل سقوط التكليف
كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حالة
الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال
ولا كذلك ساير الافعال فان عمل الاركان لم يجعله داخلة
فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما
ان الايمان هو التصديق وحده وانما الاقرار لاجراء الاحكام
الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار
وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها الكتب الكلامية
فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا
اعتبار الجهة بكيفية حالة الاختيار ومن صدق بقلبه ولم
يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا اعتبار الجهة تبعية في حالة
الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها
بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون
حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة
البيت لكن الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان
والزيارة نظرا الى الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان
هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة

والنفس

والنفس مجبولة على المعصية النفس بحسب الفطرة وان كانت محلا
للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها
بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على
الاحراق فلا يحسن قهرها نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسائط
اي سقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة
الاعتبار فصارت الامور المذكورة تعبدا محضا لله تعالى
وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بالحسن لمعنى في
نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة
وامثالها من هذا القسم لما تبين ان حسنها لكونها مامورا
بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد به كون الفعل مامورا به فينطبق
على مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن
لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الا على اصله بان يكون ثبوت
الحسن لذينك المعنيين باثبات الشرع لا باقتضاء ذاتيهما
لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم الى وجه استقامته على اصل
الماتريدية ايضا وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان
كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم
بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج
عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل
الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مامورا به وايضا لهم ان يقولوا

انه كل ما امر به الشرع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل
يحكم بان طاعة الله تع وامتثال امره حسن لذاته فالحسن لمعنى في
نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه اوجزئه مع قطع النظر
عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه
لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع
ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به وبما ذكرناه من قيد
قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا
للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم
النوعان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في
الحصول لامر واحد كالايمان لحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به
والاول يستقبل الشرع دون الثاني فان قيل كل من الزكوة
والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها
فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة
الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي
كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه
والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منهما بخلاف الصلوة
وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها
بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم تدرك
جهة حسنها لما مر ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به

لمعنى في نفسه اذ للقائل ان يقول لا نسلم ان الامر بالزكوة وامثالها
امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير
ونحوه حتى يشترط فيه الاهلية الكاملة ان العبادات يشترط
لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات
على ما يأتي في فصل الاهلية باذن الله تعالى واما الثاني
وهو الحسن لمعنى في غيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به
كالسعي الى الجمعة حسن لادائها ينفصل عن السعي والوضوء
حسن للصلوة وليس فيه قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها
فلا يحتاج في كونها وسيلة اليها ومفتاحا لها الى النية لان
المحتاج الى النية وصفه وهو كونه عبادة لا ذاته وهو كونه
طهارة واما قائم بحقيقة المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله نخ
وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باسرهم
لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقي
ولما كان المقصود يتأدى بعين المامور به كان هذا الضرب
لا الضرب الاول شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى
في نفسه وذلك انه لا شك في ان المامور به لحسن لغيره مغاير
لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج
كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان
لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تع

فان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهو ليس مفهوم
اعلاء كلمة الله تع لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه بالحسن
لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن
لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول
اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه وانما
يصرف عنه ان دل الدليل لان كمال الامر يقتضى كمال صفة
المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم الامر
المطلق للايجاب لان في الندب نقصانا وقد علم ان الحسن
مقتضى الامر فالامر الايجابي مقتضى الحسن الكامل فانه
لابد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة
ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجوده
يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه
وهو لا يقبل سقوط التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل في
المطلق ان يجرى على اطلاقه على ما تقدم بيانه والكمال قيد ولذلك
لم يشترط الانزال في التحليل وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به ولا
يخفى انه لا دلالة في هذا الوجه على عدم احتمال سقوط التكليف
به ولهذا لم يتعرض به في ساير الكتب وانما قال في الاول

يقتضي

يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول يقتضي الامر واتيانه في
موجبه والفرق بينهما هو ان المقتضي مقدم بمعنى ان الشيء
يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب
حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به فقال الشافعي تفريع
على ان الامر المطلق يقتضي اذ كره الامر بالجمعة يوجب صفة
حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم الا هي فلا يجوز
ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة
لم يؤمر باقامتها عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى
الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر
لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامتها
مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين
المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة
فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف
ههنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في
البيت قبل فوت الجمعة لا يجزيه عنه ويجزي عندنا بناء على ان الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان المعذور
اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض
وعندنا ينتقض ودليلنا في الوصفين مذكور في المتن

فصل التكليف بما لا يطاق جائز خلافا للمعتزلة

على الله تع شيء ولا يقبح عنه شيء خلافا للمعتزلة بناء على خلافهم في الاصل
الاول وللماتريدية بناء على خلافهم في الاصل الثاني ولا متمسك
للمخالفين فيه بنحو قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ان دلالته على
عدم الوقوع لا على عدم الجواز ولا ينافي ث كلما اخبر الله تع بعدم
وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال
محال لان التلازم بين الشيئين وقوعا لا يستلزم التلازم
بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما يلزم
من عدم الواجب غير ممكن فامتناع الكذب من الله تع لا يستلزم
امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تع بعدم وقوعه واحتجاجهم
بانه لا يليق بالحكمة مبناه على وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى
وهو غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف
ما لا يطاق عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني
قوله تع لا يكلف الله نفسا ولقوله تع وما جعل عليكم في الدين من
حرج اما في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق فباتفاق
للجمهور من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة فلا متمسك
بتكليف ابي لهب بالايمان في نسبة هذا الخلاف الى الاشاعرة وتقرير
ما فيها مرية تقريره انه مكلف بتصديق النبي في جميع ما علم
مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان
لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات

لانه ع م اخبر بانه لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى
سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم
تصديقه للنبي ع م قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا
وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان
لا يؤمن كذا قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به
لكن لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور
المذكور فان المراد من الثاني الاحكام التبليغية والاول اعم
منه واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود
مانع فقد عزي فيه الجواز الى الاشعري من قوله ان القدرة مع الفعل
وان افعال العباد مخلوقة لله تع ثم نسب تكليف المحال اليه
والا فهو لم يصرح به وعلمه تع بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه
عن حيز الطاقة جواب عن استدلال المخالف في عدم وقوع
التكليف بالممتنع بالغير تقريره ان العاصي مامور ويمتنع منه الفعل
لان الله تع قد علم انه لا يقع وخلافه معلومه محال والا لزم
جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في قوله تعالى سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال
والا لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم
ضرورة انه ظله فلا يصلح للتاثير فيه لا ايجابا ولا منعا وبما
يلزم الاشعري لانكاره كون العباد خالقا لافعاله ان يكون

التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق يلزم الماتريدى ايضا للذى ذكر
فى العلة المذكورة واثباتهم لقدرة العبد تاثيرا فى افعاله توسطا
بين الجبر والقدر لا يجدى نفعا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل
بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
وكما ان له ان يقول فى الجواب للعبد قصد اختيارى والمراد
بالتكليف بالفعل تكليفا بالمحال وكما ان له ان يقول فى الجواب
للعبد قصد اختيارى والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالقصد
اليه ثم بعد القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء
عادته كذلك للاشعرى ان يقول فى الجواب للعبد كسب
اختيارى والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالملك الاختيارى
وبعد ذلك يخلقه الله تعالى على حسب جرى العادة ثم ان القدرة
شرط لوجوب الاداء الا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن
وجوب الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة شرط لوجوب الاداء
ياتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل الاتى
بل هو نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما ياتى فى فصلها اى ه
والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور
على اداء المامور به اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا به لانهم
جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد
يتمكن من ادائه بدونهما نادرا وهى شرط لوجوب اداء كل واجب

بدينا

كان او ماليا فضلا من الله تعالى فلهذا يصح التيمم مع العجز
والصلوة قاعدا او موميا معه اى مع العجز ويسقط الزكوة
اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا اى بناء
على اعتبار الشرط المذكور قال زفر لا يجب القضا على من صار
اهلا للصلوة فى الجزء الاخير من الوقت لعدم القدرة فلا يجب
الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال الثلثة انما يشترط
حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض اما ههنا فالفرض
هو القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء
بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان ع م كاف للقضاء ولم
يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة
الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وفرو اب
عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء
ايضا متعذر فى هذه الصورة كما فى مسئلة الحلف بمس السماء
فانه ينعقد اليمين لامكان البر فى الجملة كما كان للنبى ع م
فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب وهو الكفارة على ان
القدرة التى شرطناها متقدمة هى سلامة الالات والاسباب
فقط وقد وجدت هنا واما القدرة الحقيقية فانها مقارنة
للفعل جواب تسليمى تقريره سلمنا ان امكان القدرة على الاداء داء
غير كاف لوجوب القضا بل يشترط له وجود القدرة على الاداء

فوجود القدرة عليه حاصل هنا لانها عبارة عن سلامة الاسباب
والالات وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا يشترط
لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة تكون مقارنة
للمعلول كيلا يلزم تخلف المعلول عن العلة او نقول جواب ثالث
عن دليل زفر القضا يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة
اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها
اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس
في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول
على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد
فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج فهلك المال لا يسقط
عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة
ادنى ما يتمكن به على هذا السفر عادة دليل على انهما من القدرة
الممكنة حتى لا يشترط بقائهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما
من قبيل الالات التي هي وسائل حصول المطلوب فجعلهما من
القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الالات والاسباب
والميسرة ما يوجب اليسر اي يسر الاداء على العبد كالنماء في الزكوة
ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر
اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا حس

اداء

خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم
اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد
اليسرين وهو النماء دون الآخر وهو البقاء فان حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول
التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك
لانه ما فوت بعد الجنس على احد ملكا ولا يدا وعن الثاني
ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل
من الكثير يسرا وسهولة فلو وجباه على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا قلنا أمل انه الميسر لكن
عسير فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن
بخلاف الاستهلاك لانه تعد يعني اشتراط بقاء القدرة الميسرة
انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر
له فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم بقاؤها لبقاء
الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان
النصاب شرط لليسر فلا يجب اي ينبغي ان لا يجب بعد هلاك
بعضه في الباقي قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب
ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء يعني ان النصاب
لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين
وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون الثا

في

ايسر من الاول بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله ع م
لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الا صادرة عن غنا والظهر مقحم كما فى
ظهر الغيب ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب واذا كان النصاب
شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤها لبقاء الوجوب
فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض وكذا الكفارة وجبت
بهذه القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى
بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به
عن التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة فى المالية كما فى
صدقة الفطر فانه دليل التاكيد ولا دلالة فيه على التيسير
ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم
الوجدان العجز فى العمر اذ حينئذ لا يصح التفريع لان العجز المذكور
لا يتحقق الا فى اخر العمر فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان
فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل اى يشترط القدرة
المقارنة للاداء اى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل
كما ذكرنا انفا كالاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة فى الكفارة
قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة
وذا اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها
اى بقاء القدرة فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحقق القدرة
على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية

المسجـ

المستجمعة بجميع شرايط التاثير لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة
المقارنة له لم توجد وهو الشرط لما مر ان وجوب الكفارة بالقدرة
الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر تقديره انه
لما لم يكن فرق بين الزكوة والكفارة بالمال فى توقف وجوبها على
القدرة الميسرة ينبغى ان لا يفارق الثانية الاولى فى عدم السقوط
بالاستهلاك والجواب ببيان الفرق وهو ان المال فى الاولى
معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا
المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن بالتعدى
بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين فلا يكون الاستهلاك
تعديا **فصل** المامور به نوعان مطلق وموقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى
غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا
يكون مشروعا كالصوم فى غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك
وان كان واقعا فى وقت لا محالة اما المطلق فعلى التراخى لانه اى
لان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة
وعند عدمها يثبت التراخى لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور
امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخى عدم التقييد
بالامتثال فى الحال لا التقييد بالامتثال فى الاستقبال

حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة
دون التراخي واما الوقت فاما ان يضيق الوقت عن العهدة لوادى
وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كما في ح
عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي
وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون
كقضاء رمضان انما جعلوه من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا
بالنهار وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي اي لا يعلم فضله
او مساواته والمراد من الاحكام السابقة ايضا ما يجب العلم كالحج
اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت
بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر وهو الصلوة
في الوقت واما التي خارج الوقت فمثل الواجب به وسبب للوجوب
استدل على سببية الوقت بوجوه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع
لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لقوله تعالى لدلوك الشمس
ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة المطلقة تدل على الاختصاص
الكامل وهو ههنا بالسببية ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا
والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وفيه نظر ولتجدد
الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه وفيه نظر وتحقيقه ان
الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام
على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم بالنسبة

الينا مضافا الى هذه الامور فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله
كالنار في الاحراق عند اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا
يؤثر فيه الحادث لان القديم الايجابي وهو حكمه تعالى في
الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره اي الوجوب وهو
الحكم المصطلح حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله
ثم هو اي الوقت سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت
سبب للوجوب اراد ان يبين ان الوجوب المسبب هو نفس
الوجوب لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب
القديم وهو اي الايجاب المذكور رتب الحكم على شيء ظاهر هو
الوقت فكان هذا الشيء الظاهر سببا لها اي لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب
المرتب للحكم على ذلك الشيء فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان
الاول هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني
لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به فلا بد من سبق حق في
ذمته وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا
بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو
نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في
المال لزم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى

من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشي اخر
فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوته فيها نفس الوجوب
اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا بيان
افتراق الوجوبين بحسب الوجود في المال اما بيانه في البدني فيقوله
وايضا القضاء واجب على مغمى عليه والنايم والمريض والمسافر
ولا اداء عليهم لايقال لزوم وقوع الفعل الاختياري
من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع
عن الاولين في تلك الحالة ليس بمشروع وبعده كما يلزم الوقوع
يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزمه ذلك لو كان المقصود لزوم
الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان المقصود لزومه
بعد زوال العذر على ما صرح به لعدم الخطاب اما في الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان
بالصوم في ايام اخر لا يقال الاولان مخاطبان بان يفعلا بعد الانتباه
لانه حينئذ يكونان آتيان لعين ما خوطبا به لا بمثله والمفروض
خلافه واما في خطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق التنجيز
بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون
نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا
غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا يصلح
للسببية غير الوقت والخطاب فهي منحصرة فيهما اما لهذا او

للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لم
يفرقوا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قالوا ان الوجوب لا يتصرف
الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس
وجوب الاداء ومنهم من دقق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه
الذي قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان
السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس
ذلك كله لانه ح اي على تقدير ان يكون السبب كله ان وجب في الوقت
تقدم على السبب لان تمام السبب ح عند انتهاء الوقت وان لم يجب
فيه تاخر الاداء اي اداء الواجب عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين
الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخير
والا لما صح التقديم عليه اي تقديم اداء الواجب على آخر الوقت لامتناع
التقدم على السبب بل السبب الجزء الذي اتصل به الاداء فهذا الجزء ان
كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفجر
لانه شرع فيه في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل
لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا يكون
مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات وكان عبادتهم
بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف قبل الغروب

وانما يلزم فساد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت
لان الوقت لما كان متسعا جاز له شغل كل الوقت لولا ذلك الاتساع
لما جاز هذا الشغل تحمله لما في موهمها فيعفى الفساد الذي يتصل بها البناء
اراد بالبناء ضد الابتداء يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد
الذي اعترضت في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة متعذر اعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل
ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع
الوقت هو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما قبل
الغروب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر ان شغل الوقت
بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا
التعذر مفقود في الفجر ولذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما
قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع ولو لم
تؤدى فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء
يعني ان موجب الدليل ان يكون السبب كل الوقت والعدول عنه في الاداء
كان لضرورة قد مر بيانها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال
حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة
ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وقبل الجزء انما يجب بالشروع اذ هنا
توجه الخطاب قطعا وقبله انما يتوجه معلقا على شروعه لانه الان يأثم
بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم

المسمى بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد
لم يتعين بتعينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فهذا اي اختيار
فعل فيه رفق فتعين فعله كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت
متعينا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط التعيين
اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب فلا بد له جواب اشكال
وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق ينبغي ان يسقط
التعيين لان ما ثبت حكما اصليا نصب على الحال بناء على سعة الوقت وهو
وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم
الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب فيكون سببا للوجوب كوقت
الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قد عرف به
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فان الامساك
عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت داخل
في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
من هنا شرطية فتدل على التعليل ولنسبة الصوم اليه فان الاصل الاضافة
الى السبب ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب صحة الاداء
فرع الوجوب وقد مر ان السبب دائر بين الوقت والخطاب فعند انتفاء
الثاني يتعين الاول ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا اوقع ابو يوسف
ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم
هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص

بالفطر وذا الاجل غير مشروع فيه ولابي حنيفة لما رخص لمصلحة بدنه

فمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى

بالعزيمة وهذا لرايات اذ صام واجبا اخر جواب عن قولهما الان المشروع ع

يعني انا لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا الا غير مطلقا بل اذا اتى المسافر

بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فله نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط

عنه عطف على مضمون الكلام السابق فصار رمضان في حق ادائه

وتسليم ماعليه بمنزلة شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصلحة

دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا

شرع في واجب اخر انما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاء مافات اولى

للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب رمضان لقي الله تعالى

وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب

اخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل مصلحة دينه انما هي اداء رمضان

لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه

كشعبان يقع عن النفل فصار روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه

المسئلة روايتان وان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع

الروايات اذ لم يعرض على العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع

عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة

الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي

في اصولهما ومبسوطهما وفي المسافر قد تعلقت بعجز باطن قام السفر

الظاهر مقامه وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح

والصحيح انهما متساويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارا لان

رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر

في تعلق الرخصة بعجز مقدر وقال زفر في مسئله ابتدائه لما صار الوقت

متعينا لم يكن امساك يقع فيه يكون مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تعالى

على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان

لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية ولهم اي لاصحابنا الثلثة

هذا يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة

لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصير فرعون

العادة الى العبادة باختياره وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان

منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لم يكن بد من التعيين لئلا يصير جبرا

في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب

العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما ياتي ان شاء الله تعالى

وتفصيله ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه

اذا كان في الدار زيد وحده فقال يا انسان فالمراد به زيد فلا يضر في الخطاء م

الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن

مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين

وجب من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض

فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا

وغلبة جانب الفساد لكونه عدميا والنية المعترضة لا تقبل التقدم على
ما مضى من الامساكات قلنا المانع بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل
فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية المعترضة
لا تقبل التقدم وتقرير الجواب موقوف على تفصيل الاحتجاج المذكور
وهو مسبوق بتحقيق معنى الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر
ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب
فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب
المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب واذا تقرر هذا
فالشافعي يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه على الفجر بطريق
الاستناد لانه يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية امر وجداني فلا يمكن
تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابه انا لا نقول بتقدمها استنادا
بل تقديرا فان الاصل مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في اول
الليل مقارنة له تقديرا فكذا هنا وهذا ما ذكره بقوله وتكون تقديرية
لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك فيه عادة
لا مشقة فيه فيكفيها النية التقديرية وايضا للاكثر حكم الكل في كثير
من الاحكام فنجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل
اليس البعض الاول يفسد قبل ان تقترنه النية وبعد الفساد لا يعود
صحيحا قلنا لا بل يتوقف لصلوحه للصوم فان صادف نية في الاكثر

صار صوما والا فسد ويجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم
الكل من وجه حتى يكون الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنية
بعد نصف النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف
على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى وذلك انا نرجح البعض الذي
وجد فيه النية على الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس
اعتبارا بوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح
بالذاتي لانه باعتبار الاجزاء وترجيحه ترجيح بالعرضي لانه باعتبار
الوصف فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة
جدا فالتقدم الذي لا يعترض دونه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير
ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تعيينه بنية الفرض حرام وبنية النفل
لغو عندكم فيثبت الضرورة وفي غيره ايضا ضرورة اذا نسي النية في الليل
او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا واجبة
حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه اقام الدليلين
على صحة الصوم المنوي نهارا احدهما ما ذكره بقوله المانع بالنية
المنفصلة الخ والاخر ما ذكره بقوله ولان صيانة الوقت الخ والثاني
يشعر بان صحته ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة
اي لا يجب الكفارة اذا افسد وهو رواية عن ابي ح ومن حمله على حكم
هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى فان الصوم مقدر
بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه اي بعض النهار خلافا للشافعي

فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية ومن هذا
الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة
وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه
لا في حق الشارع وذلك ان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه
يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع من المنذور بسبب ان الوقت متعين له
بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عنه
واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة
والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت
فلا بد من النية اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين
فان الوقت معين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية المقدرة
حاصلة في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان
كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين
الوقت لو كان موجبا التبييت لما صح النفل بنية من النهار وحاصل الجواب
منع الملازمة والسند ما ذكر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف
لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى اذا اتى بعد العام الاول
يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره
عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد
يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطا ع

التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسع
لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير
لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار
عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف
والظرفية عند محمد ولذلك بنى الشبه الثاني على قول الاول فان
الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق ايوجب الفور
ام لا وعند عامة مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فمسألة
الحج مسئلة مبتداة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا
علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وقال ابو يوسف انه يختص
بوقت خاص والموت في سنة واحدة غير نادر فيضيق احتياطا ولهذا
كان التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله نادر
لا يقال لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول
كان التعيين احتياطا لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب
عليه من الفسق ورد الشهادة اي ان اخر عن العام الاول ثم مات
ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فترد شهادته فلا يبطل اختياره
جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى
النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة
بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر
الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جوابا ذو عليه حجة الاسلام

يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع
وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه فيبطل نية التطوع فيبقى
النية المطلقة وهي كافية دل على هذا اي على عدم صحة النفل صحته
اي صحة الفرض بمطلق النية وبلا نية لمن احرم عنه اصحابه بل وهو
يغمى عليه قلنا الحجر بفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق
ففيه دلالة التعيين اذ الظان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لمن احرم عنه اصحابه بل هو
شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة
دليل الامر بالمعاونة **فصل** في ان الكفار هل يخاطبون
بالشرايع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام قال الامام
السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات
والمعاملات مطلقا وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة بترك
الاعتقاد اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا
وهو مذهب الشافعي لانه لو لم يجب لا يواخذون في تركها وقد دل
عليها اي على المواخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين ومن وهم انه دليل على محل الوفاق فقد وهم ولان الكفر
لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل
ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا تكون في وجوب الاداء
فايدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب بشرط

بشرط الطهارة خلافا لمشايخ ما وراء النهر وهو المختار عند
المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام لقوله عم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات علق عم
الامر بتبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط
كما يفهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس
اهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان نعم يتجه ان يقال
ان اريد انه ليس اهلا له بشرط الكفر فلا يجدي نفعا كما لا يخفى
وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب
لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس بنظر له بل عليه



وكذا هنا وقد ذكر الامام اي شمس الايمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه
المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائل على هذا وعلى الخلاف
بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه
قضاء صلوة الردة خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة
عندنا خلافا له ورد بانه يحتمل ان يجب ثم يسقط القضاء لقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت
ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له لان صحة ما مضى
كانت بناء على الخطاب وهو ينعدم بالردة عندنا فبطل ذلك الاداء
فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء لا عنه فلا يبطل الاداء ورد

هذا ايضا بان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد
حبط عمله فاذا اسلم بعد ما حبط عمله فى الوقت يجب لا محالة فلا
دلالة فيه على محل الخلاف والبعض فرعوا على ان الشرايع ليست من الايمان ن
عند نا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع
عندنا لانها غير داخلة فى الايمان ويخاطبون عنده لكونه منه ورد
هذا ايضا بانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها
ليست من الايمان فقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط لم قيل والاستدلال
الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب
عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات ويرد عليه ان النذر
المذكور من العبادات فيبطل بالزيادة بالنص المزبور فلا فرق بين



هذا الاستدلال والاستدلال المذكور ثانيا **فصل**
النهى اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسى ماله تحقق
حسى فقط وبالشرعى ماله مع تحققه الحسى شرعى بكان له شرايط
مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ع
ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على
ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب
والقبول فيقتضى القبح لعينه اى يوجبه اتفاقا الا بدليل ان النهى
بقبح غيره لان الاصل ان يكون عين المنهى عنه قبيحا فلا يصرف عنه
الا اذا دل الدليل على ان المنهى عنه ليس لعينه اى لجميع اجزائه او

بعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول
اى ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم
الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان
مجاورا فلا اى لا يلحق بالقسم الاول كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن
بها. دل الدليل على ان النهى عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قرب
ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعى وهو كالاول اى تقتضى القبح لعينه الا اذا
دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح
ويشرع باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل
اتفاقا وفى التمثيل بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين
ينتظم نوعى العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اى للشرعيات
الا ان يكون مشروعا مع نهى الشرع اذ ادنى درجات المشروع عنده
الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية
اعلم ان الخلاف بيننا وبينه فى امرين احدهما ان النهى عن الشرعيات
بلا قرينة تقتضى القبح لغيره والصحة لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما
انه اذا وجد القرينة على ان النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا
فانه باطل عنده وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وتسمية فاسدا
كورلن وهذا الخلاف مبنى على الاول وسيجئ فى هذا الفصل والدليل ان المذ
الخلافية الاولى قلنا حقيقة النهى توجب كون المنهى عنه ممكنا

شرعًا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله وللخصم ههنا اعتراض
ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم والبيع في الاوامر مستعمل
في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك
العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى
جه النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كان في النهي ولا م احتياج
الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما
سماه الشرع نكاحا وصوما وصلوة لا عن المعاني اللغوية لها ورد هذا
الجواب بان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك
الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت اما لا انقول
صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة
ولان النهي عن المستحيل لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع
عنه لان المنع عن الممتنع عبث ورد انه ممتنع بهذا المعنى والمحال منع الممتنع
بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل
ولا نم ان ادنى درجات المشروعية الاباحة بل ادناها الرخصة مع
عدم انكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة في الحنث لمن حلف على امر ورأى
غيره خيرا منه فانه مامور به بقوله فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن
يمينه وايضا دلالة النهي على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه
كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته وانما الجواب بان القبح مقتضى النهي

فلا يثبت على وجه يبطل المقتضى يعني ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه
قبيحا قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي
فانه لو كان قبحه لعينه لبطل النهي لان القبيح لعينه لا يمكن وجوده شرعا
وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فانما يمشي على اصل من قال بالقبح العقلي
وايضا عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعا محل نظر وقد مر وجهه
فذكر ابو الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل
الذي ياتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب فيها الى ان النهي يقتضي
البطلان وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور
فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي
صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي
عنه لم يؤمر به لتضاد الامر والنهي قلنا كل معين ياتي به فانه لم
يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل مامور به لكنه
يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به ذاتا ولا يضره
ما فيه من المنهي عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض
ولما استشعر ان يقال انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في
المشروعات وهو نصب الشرع بالرأي فلا يجوز تداركه بقوله
والمشروعات يحتمل هذا اي الاشتمال على المامور به بالذات والمنهي
عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما
وانما قيدنا المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لانه بالتقسيم

العلي اما ان يكون بالذات او يكون بالعرض ويكون الاول بالذات
والثاني بالعرض او بالعكس والاول محال لانه اما بحسب عينه فيوجب
ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه
فهذا الجزء يكون قبيحا بعينه او منتهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا
ولا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا
بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور شيء من اجزائه قبيحا
لعينه واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا
يتأدى به ما هو مأمور به بالفرض لانه حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به
فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما
الرابع فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى
فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده
الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح
لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله
لا بوصفه اذ الصحة تتبع الشرائط والاركان فيحسن لعينه ويقبح لغيره
بلا ترجيح العارضي على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء فهذا
هو الخلاف الآخر الموعود ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل
في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة

وهي مقتصرة على ما دل الدليل على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع
وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا
ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل
في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبيح لعينه
او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم يوجد
الضرورة يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا
اي صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم
وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما فما يصح وجوب
التعليل القائل لان صحة الاجزاء والشروط الخ ان تقيد الوصف اللازم
بان لا يكون من الشروط وهل هذا الا تدافع ظاهر اللهم الا ان يقال
شرط الصلوة والصوم مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاولى
ووصفا لازما في الثاني خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع
الشمس وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام
المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا
لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به

لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن
ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به
لان النذر بالقول لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها
وظرفها فمن حيث انه سبب يجب الملاء عن بينهما فاوجب نقصانا فلا يتادى
به الكامل كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى ناقصا كما في اداء العصر لا معيارها فتعلقه بها تعلق المجاورة
لا تعلق الوصفية فلم يوجب فسادا بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف
الصوم فان الوقت معيار والصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف
له ففساده يوجب فساد الصوم واثر هذا الخلاف انما يظهر في النفل حتى
لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه
قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام المنهية لا يجب اتمامه
بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا اي يقتضي
كراهية متعلقة بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له عندنا وعنده خلافا
لابي الحسين البصري لما مر ان النهي في العبادات يوجب البطلان عنده
وان دل الدليل على ان القبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع
وقت النداء المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان
النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوح عند
الزمخشري وملقوحة عند الازهري والجوهري وهي ما في البطون من الاجنة

والمضامين جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهى
عن بيع المضامين والملاقيح فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل
وهو انعدام الركن وكون النهي عن المستهيل لغوا على ان النهي مجاز عن
النسخ لا عدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء
المحل بخلاف الحرمة بالنهي فيكون قبيحا لعينه لان البطلان والقبح لعينه
متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف على تفصيل الكلام في
الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك
المنهي عنه او لا فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف
تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان
الصلوة لها والايجاب والقبول والمبيع للبيع والوصف والمراد به اللازم
الخارجي اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم
الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه
كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس ركنه لانه وسيلة
لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآت الصناعة كالقدوم والمجاور وهو الشيء
الذي يصاحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال
البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال
بدون البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع
الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل اليه فهو يوجد بدون سفر
المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وبالعكس

كما اذا اسافر ولم يوجد القطع سواء كان نواه او لم ينو اذا ثبت هذا جئنا
الى تطبيق الامثلة المذكورة على هذه الاصول اما الربوا فانه فضل خال عن
عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو
خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين الزايد
والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد
فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال
بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة الكاملة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها
وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما
البيع بالشرط بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا
ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم
المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت
كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة
في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي
فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير لم يلزم وبين الصلوة ملازمة
اتفاقية واما البيع وقت النداء فقد يتوجد كونه وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين النكاح
بغير شهود في البطلان لا في ان النهي لذاته اذ لا نهي هنا لانه منفي بقوله ٤م
لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما الخبر

ان يقال لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد اجاب
عنه بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولما استشعر ان يقال ان هذا
النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي
عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم بين لما ذكره وحاصل
بما هو اعم واتم فقال ولو سلم انه منهي عنه لكنه نهيه يوجب البطلان لان النهي
يوجب الحرمة بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل فعند الانفصال عنه يبطل
بخلاف البيع فانه وضع للملك لا للحل فانه تابع فيه بدليل شرعيته في
موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل
عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح
لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك
بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية هذا السؤال نقض
للقاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحها فلا بد من ابطال
لانه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في
الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لان المطلق
المناقض بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السؤال
المذكور ان يجعل ابتداء اشكال تقريره ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل
حسي لا دلالة فيه على المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه
ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة
مفيدة للاحكام المذكورة وتقرير حله ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه

لذاته فان الدليل قد دل على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا
هو مطلوب عنه بل يفيد حكما شرعيا هو زاجر والمنفي في النهي عنه افادة حكم
شرعي قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنا بذاته حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع
بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كامهات
النساء والاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب
الولد وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة
في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلنا موجبة لحرمة
المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخليفة يعتبر في عمله صفة الاصل
لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته
بل حرمة الاصل لان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب جعل خلفا
عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها
والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا
بل انما يثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء
على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه
في ملك شخص واحد هذا جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما
اتجه ان يقال لا نم انه لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان
ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب
عنه بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان فانه ما لم يخرج

عن ملكه لا يدخل في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل
حقه اي حق المدبر وهو استحقاقه للحرية او هو اي ضمان المدبر في مقابلة
ملك اليد وهذا جواب آخر ثم اجاب عنه استيلاء الكفار بقوله واما
الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا يعني لا نم انه لا يدل على كون الاستيلاء
منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال
المباح دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء
محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة في زعمهم
يعني الالتزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم وهم
على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء ولا يلزم على هذا استيلاؤهم
على رقابنا حيث لا يملكونها به لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب
في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال حتى يكون النهي
عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان الاصل في الرقاب الحظر
لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم فان المملوكية تنافي المكرمية والاباحة
لعارض فيكون منهيا لذاته فاتضح الفرق بينهما او ثابتة ما دام محرزا
وقد زال فسقط النهي يعني انا سلمنا ان العصمة ثابتة في حق الجميع الا
انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت العصمة سقط
النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا في حق الدنيا اما في الآخرة فلا حتى
يكون مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح
لمجاورة على ما بيناه من قبل **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء

هل هو نهى عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد المامور به ان كان مفوتاً
للمقصود يكون حراما والا لكان مكروها وكذا عدم ضد المنهى عنه وحاصله
ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه
وهذا مما لا يتصور النزاع فيه قيل اذا لم يفوت المقصود نقول بكراهة
وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهى فان مشابهة المنهى عنه
توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة
فمحل نظر تامل فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهى يقتضى
وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف ولما اتجه ان يقال
ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضى بينهما يجب
عليها عدة اخرى ويحسب ما ترى من الاقراء من العدتين وكان ينبغى ان
يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول الشافعى
لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذى هو الكف كتقدير
الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص في مدة واحدة كاداء صومين
في يوم واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجرى التداخل في العدة
بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار
والرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابى يوسف لانه لا يفوت
المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز وعندهما اى عند ابى حنيفة ومحمد

يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة
في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تعريفات
على ما تقدم من الاصل وبعد معرفة احكامه تسهل معرفة هذه الفروع

الركن الثاني في السنة

هى في اللغة الطريق وفى الاصطلاح الافعال ما واظب عليه النبى عم
غير واجب فان كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات
فسنن الزوايد وفى الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبى عم غير
الكتاب من قول وهو الحديث وفعل وتقرير بشرط ان لا يكون سهوا
ولا طبعا ولا خاصة المقصود بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية
السنة لان المباحث المشتركة بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها
مما يتعلق باتصالنا بالنبى عم من كيفيته بانه بطريق التواتر او غيره
وضده وهو الانقطاع وحال الراوى وشرايطه ومحل الخبر الذى
هو متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى في المبداء وهو السماع
او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط والقدح فيه وهو
الطعن وما يخص الفعل ومما يتعلق بمبدائها وهو الوحى سواء كان يتعلق
السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة

فصل في الاتصال الخبر المستند الى الحس سماعا
او غيره لا بد من هذا القيد لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية
لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان لا يخلو من ان يكون رواية

فى كل درجة لم ينقل فى كل عهد لانه قد يوجد ما ذكر فى كل قرن ولا يوجد
فى كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر احترز به عن خبر الواحد
والمشهور جماعة لم ينقل قوما لاختصاصه بالذكر لا يحصى عددهم
اى لا يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين فى
التواتر ولا يمكن تواطئهم اى توافقهم على الكذب لكثرتهم تقييد لما تقدم تفصيح
عن ذلك قولهو انه لخبر جمع غير محصور ربما يجوز توافقهم على الكذب فيه لوم
لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن
لعدم اشتراط التواتر بهما فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت
ملكهم حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة
الاولى لم يكتف بقوله بعد القرن الاول اذ ح يلزم ان لا يكون من المشهور
ما رواته من الاحاد ثم وجد التواتر فيها فى القرن الاول ولم يكتف بقوله
بعد الدرجة الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون منه ما رواته من الاحاد فى
الدرجة الثانية وهم من القرن الاول فتأمل او لا يصير كذلك سواء كان
رواته فى كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد الدرجات فان الخبر
الواحد اذا بلغ حد التواتر فى عصرنا لا يصير مشهورا والاول متواتر
وهو يوجب ايجابا عاديا او عقليا على اختلاف المذهبين علم اليقين لان
الاتفاق على شئ مخترع مع تباين همهم وطبايعهم مما يجزم العقل بانه
لا يقع والثانى مشهور وهو يفيد علم الطمانينة حاصله سكون النفس
عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا الاصل

وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم
انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن
التامل فى انه احاد الاصل وانما يفيد اى الخبر ذلك اى علم طمانينة القلب
مع لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول
الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبى ع ثم يحصل زيادة ورجحان
بدخوله فى حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فاوجب ما ذكرنا والثالث
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التى نذكرها ان شاء الله تعالى
وهى كافية فى وجوب العمل دون العلم اليقينى وعند البعض لا يوجب
شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل بدونه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا لان خبر الواحد
ع فى احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع
مع انه لا يفيد الا اعتقادا اذ لم يثبت به عمل من الفروع ولان
مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلى يندفع بالعدالة وفيه
تعالى نظر ولانه يوجب العمل ولا عمل بدون العلم فاما ايجابه العمل فلقوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة يقع على الواحد
فصاعدا ولا يلزم ان تبليغ حد التواتر ولعل هنا للطلب والايجاب
لامتناع الترجى على الله تعالى ويرد عليه ان المراد الفتوى

في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين وشهد له
ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد والرسول صلعم قبل خبر
بريرة رض وسلمان في الهدية والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على
القبول دون وجوبه وارسل الافراد الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها
بلغت حد التواتر او الشهرة ولنا هذه الدلايل يعني الدلايل الدالة
على وجوب العمل ومنع لزوم العلم للعمل والمراد من العلم في الاية يعني قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره والعقل يشهد ان خبر الواحد
وان كان عدلا لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان مرجوحا
واما الاخبار في احكام الاخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينه
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع
ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب فيفيد القطع وهو في الجمل والاصول
ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفيه نظر
لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون في ساير الاعتقاديات
كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية او مجهول
اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والاول اما ان يكون معروفا بالفقه
والاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
والعبادلة اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رض وزيد ومعاذ

وابي موسى الاشعري وعايشة رض فحديثه يقبل وافق القياس او لا
وعن مالك ان القياس يقدم عليه لانه اي الحديث يقين باصله لانه
من حيث انه قول الرسول ع م لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في نقله
حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اي علته
التي يبني عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع ومتعين الاصل
راجح على محتمله وايضا على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية
الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفروع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال
الى القياس اكثر او بالرواية فقط اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له
حظ منه ولكن لا يشتهر به كابي هريرة وانس بن مالك رض او لا يكون كبلال رض
ونحوه فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف
جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث
وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد من انسداد
باب الراي ولمحافظتهم جانب الراي اطلق عليهم اصحاب الراي وعلى غيرهم اصحاب
الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي
لم يامن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل شبهة زايدة يخلو عنها القياس
وذلك مثل حديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن
في ضرعها بالشدة وترك الحلب ليظنها المشتري كثيرة اللبن وكذلك المحفلة المحفلة
وهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر فهذا الحديث

مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او
القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه
السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا
عن الطعن بعد النقل فكذا لما مر ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا
التفصيل انما يناسب مجهول العدالة والضبط لا مجهول الرواية ولذلك
قيل ان هذه الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول وان قبلها البعض ورد
البعض مع نقل الثقات عنه يقبل وان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه
بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي
بوال على عقبيه كني به عن قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول وذلك
ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا
طعن من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب
العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف القياس عنده وذلك
ان المهر لا يجب بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود
عليه فاذا عاد اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة
بنت قيس قيل انه مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي
واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يحمل الاكثر حكم الكل

انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها فرده عمر رض
وغيره من الصحابة فيه بحث وهو ان فاطمة هذه لم تلزم بيت عدتها
فصارت ناشزة صرح بذلك في الاختيار ويوافقه ما ورد في الصحيحين
وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعده من
المستنكر الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل
به في زمن ابي حنيفة اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان
قال عم خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع
التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا اي لاختلاف
العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر العدالة ولم يصح عندهما

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط
والعدالة والاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا
يسئل القاضي عدالة الكافر فشرط العدالة لا تغني عن شرط الاسلام اما
العقل فيعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر
الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان
يحضر حل وقد مضى صدر الكلام او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه
اراد المعنى اللغوي هذا الشرط لم يعتبر في نقل القران لعدم الرخصة فيه اي
النقل بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة
الى حين الاداء هذا احتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لا في سبب

كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير
وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على ما هو المراد لم ينقل على معاينة الشرعية
اذ ح يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة
فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر قدر ما لا يؤدي
الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته دون ما ابتلي بها
من غير اصرار وخبر المجهول في القرون الثلثة انما يقبل عندنا لشهادة النبي عم
على تلك القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب
حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد
قوله في امور الشريعة وهو نوعان ظاهر لنشئه بين المسلمين وثابت بالبيان
بان يصف الله تعالى كما هو الان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا
فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا اي لاجل ان الاجمال
كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستوصف
فيقال اهو كذا وكذا اي يساله عن صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها
المؤمنون ويسال اهو كذلك اي انشهد ان الله تعالى الذي يجب موصوف
بتلك الصفات ويساله عن الايمان ما هو وما صفته وعن النبي عم
فاذا قال نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن
فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة

او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج ج
الى غير زايد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنتقص
بالانوثة فان الشهادة والقضاء من باب الولاية الا يرى ان الشاهد
يلزم القضاء والقاضي يلزم المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر له شيئا بل يلزم بالتزامه
اي يلزمه ما يلزم من الشرائع المنقولة بالتزامه ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى
منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول
اليه ولا يشترط قبله اي قبل الحكم الذي يلزم على الغير تبعية لزومه اولا
على الشاهد الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم
الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ
ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة
بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد التوبة لا يقبل
شهادة المحدود في القذف وان كان عدلا لكن يقبل حديثه لعدالته
وهذا وجه الفرق بقبول حديثه دون شهادته وقد ثبت عن اصحابه
قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رض وهو عم قبل خبر بريرة
وسلمان قبل ان يعتقا **فصل** في الانقطاع اي انقطاع
الحديث عن الرسول عم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال والارسال
ترك الاسناد بان يقول الراوي قال رسول الله بلا ذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع

عن رسول الله ظاهر العدم الاسناد الذي يحصل الاتصال لا باطناً
لما ذكر في المتن من الدلايل الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي
مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا
يقبل عند الشافعي الا ان يسند غيره او يرسله آخر وعلم ان شيوخهما
مختلفة او يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم
من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الجهل بصفات الراوي التي
تتوقف قبول الرواية على العلم بها ويقبل عندنا وعند مالك لان الصحابة
ارسلوا قال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا
عنه لكنا لا نكذب ولو كان الاسناد اقوى من الارسال لما عدلوا عنه
ولان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى
عنه فعدم ظن كذبه على الرسول اولى فدل ارساله على ان الواسطة
عدل عنده ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الشافعي خامساً وهو
فوق المسند لان الاصل اي الغالب انه اذا وضح له الامر جزم بالنقل
من غير اسناد واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله اي ليحمل الناقل
ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه وضح للناقل
بخلاف المسند ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة
عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال الشافعي الا يرى انه لو قال
اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم بما لم يسمعه من الثقة ومرسل
من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض

لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات
مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما
الانقطاع الباطن اما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس
فانه معارض بقوله تعالى اسكنوهن الاية اما في السكنى فظاهر
واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن
مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم لا يقال انما رد حديثها
لتهمة رواية الكذب والنسيان لا لمعارضة الكتاب والا لما كان
لقول عمر رض حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى لانه معارض
ع بان يقال انما رد للمعارضة لا للتهمة الراوي والا لما كان لقوله لا ندع
كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجهي الرد فتدبر
وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض بقوله
تعالى واستشهدوا الاية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند عدم
الرجلين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم
قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في
مجالس الحكم ولو كانت اليمين مع الشاهد كافية لما اوجب حضورهما
وهن ممنوعات من الخروج والحضور في مجلس الرجال وذكر في
المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية
وكحديث المصراة فانه معارض بقوله تعالى فاعتدوا الاية وانما يرد
لتقدم الكتاب حتى يكون عامه وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه

ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه اى لا ينسخ عام الكتاب بخاص
خبر الواحد ولا يزاد بنصه على ظاهر الكتاب احتج على هذا بقوله ع م
يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على
كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل
هذا على ان كل حديث يعارض كتاب الله فانه منسوخ او ليس بحديث
بل مفترى واجيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى المتواتر
والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول ورد
بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد ما تردد فى صدوره
عنه ع م فلا يتناول المتواتر والمشهور واما بمعارضة الخبر المشهور
كحديث الشاهد واليمين فانه معارض بقوله ع م البينة على المدعى
واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعى بخبر الواحد وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله ع م التمر
بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها ورديها سواء على عدم الاعتبار
لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم ذكر فى الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون الرطب
تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا اخر لبقاء اجزائه عند صيرورته
تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات الانبات
ولا نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما
بكونه شاذا فى البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو وجد

لا يشتهر لتوفر الدواعى وعموم الحاجة اليه من جعل هذا النوع من اقسام
المعارضة ثم ارتكب التعسف فى بيان كونه منها فقد التزم ما لا يلزم واما
باعراض الصحابة كخبر الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اى جمهور
الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا فى اعتبار الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا
اليه وهذا يدل على عدم عموم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لكونه منسوخا
والنسخ لا ينافى الاتصال بل يقرره واما بنقصان فى الناقل لما كان الاتصال
بوجود الشرائط التى ذكرناها فى الراوى فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال
كخبر مستور الحال الا فى القرون الثلثة لم يقبل الا فى الصدر الاول [illegible]
القرن الثالث لان العدالة فيه اصل بشهادة النبى ع م فيقبل وفى غيرها المستور
بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه يأتى بيانه فى فصل العوارض والصبى
العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل
اى الذى لا يبالى من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى اراد
بالهوى ما يؤدى الى الكفر او الفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل رواية
للشرائط المذكورة اى لاعتبارها فى الراوى

فصل

فى كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة فى الباب وهو
بان يقرا المحدث عليك او تقرا عليه فيقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول
وهو طريق الرسول ع م اعلى عند المحدثين وقال ابو ح كان ذلك منه ع م
لانه كان مأمونا عن السهو يعنى عن القرار عليه اما فى غيره فلا على ان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأت يكون المحافظة من الطرفين

وادا اوا المحدث لا يكون المحافظة الامنه واما في الكتاب والرسالة فقاما
مقام الخطاب فان الرسول ع م كان يبلغ الكتاب والارسال ايضا والمختار
في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة
بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحوهما
والمناولة ان يعطيه كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا
الكتاب ولا يكفي مجرد الاعطاء فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب
ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة
امر عظيم لا يتساهل فيه وفي تصحيح الاجازة من غير علم من الفساد ما يخفى
وفيه ايضا فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يترك كله ان به الامر
يتبع به الاحتجاج جواب عما يقال ان السلف كانوا يعبرون الاجازة
والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى
وقت الاداء واما الكتاب فقد كانت رخصة ثم انقلب عزيمة صيانة
للعلم والكتابة نوعان مذكرة اي اذا راى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي
انقلب عزيمة وامام انما سمي به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد
عليه اعتماد المقتدي على امامه وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء
هو المجموع من قطع القراطيس للامن من التزوير وان لم يكن في يده يعمل في

الاول اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة دون الثاني
ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند
محمد يقبل في الصكوك ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر
وما يجده بخطه رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم
التزوير في مثله والنسبة تامة وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا
فلا واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث بالمعنى لقوله ع م
نضر الله اي نعم الله امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها والنقل
بالمعنى ليس اداء كما سمعها ولانه ع م مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له ع م
فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المراد فالظاهر ان الراوي لا يهتدي
على اداء ما قصد بغير عبارته وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان
العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه ع م اولى ودلالة الحديث المذكور
على الفضيلة لانه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل لكن اذا ضبط المعنى
ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وعدم الوقوف على جميع
ما اراده بلفظه لا يضر نقل بعضه بعد ما علم انه مراد منه اي من ذلك
اللفظ جواب عن قوله ولانه ع م مخصوص بجوامع الكلم وهو اي الحديث
في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه
يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص
وحقيقة يحتمل المجاز
صح
يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا
لان في الاول اي في المشترك احتمال التأويل وتاويله لا يصير حجة على

غيره وفي الثاني لا يؤمن الغلط فيه لقصور فهمه والعجز عن احاطة معناه صدره
منه واما المجمل والمتشابه فخارج عن المبحث لعدم احتمال النقل بالمعنى فيهما
ضرورة ان نقله فرع فهمه وهو غير متصور فيهما **فصل**
في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلافه بعد الرواية
فيصير مجروحا كحديث عايشة رض ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فانها بعدها روت وتزوجت ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وفيه
نظر لان غيبته لا يستلزم ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل
الى الابعد عند غيبة الاقرب وكحديث ابن عمر رض في رفع اليدين في الركوع
فان المجاهد قال صحبت ابن عمر رض سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت بعد الرواية
وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات
اي عمل الراوي ببعض محتملات ما رواه فانه رد منه للباقي بطريق التأويل
لا جرح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا تقتل المرتدة
وان انكرها كحديث عايشة رض فان الزهري منكر روايته وقد انكره لا يكون
جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم صلى احدى
العشائين فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عم
اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عم كل ذلك لم يكن فقال
بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رض
فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما

انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا وانما تكلم على انه اتم
الصلوة فكان في حكم الناسي ومن ذهب الى ان كلام الناس يبطل ايضا
الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال فخر الاسلام
وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عم ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو
الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي ولم يرجع عن ذلك
فاين هذا من ذلك ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي
يروي عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة مع جواز ان يكون سهوا
او نسيانا ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا رض اما تذكر حيث
كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت فذكرت لرسول الله عم
فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رض فلم يقبل قوله ووجه التمسك
بهذا ان عمارا كان عدلا فالمانع من القبول انه حكى حضور عمر رض وهو
لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون
مقبولا ونقل البخاري عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود
وابي موسى الاشعري فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله
افلم تر عمر لم يقنع بقوله وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على
قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي
فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه
لم يعمل به عمر رض وعلي رض ولا يخفى مثل ذلك الحكم عليهما لانه مورد
الحديث كثير الوقوع عجلا فحديث القهقهة ونفي عمر رض رجلا

كان سياسة ولذلك لم يجلده وايضا حلف والله لا انفى ابدا حين
سمع لحوق الرجل بالروم ندما ولو كان نحد الماحلف على تركه وفيما
يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من
قهقهة فى الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عليه وان
كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثا بت
او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان
العدالة اصل كل مسلم فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح
ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق و
البصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا
باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم
والا فلا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من
اهل النصيحة لا من اهل العداوة والمعصية يكون جرحا والا فلا
وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وتحمل
الحديث فى الصغر والاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك
يطلب تفصيله من اصول فخر الاسلام فصل
فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر والمراد خبر الرسول
وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات او العقوبات والاول
يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق والمستور

يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم
تلقيه من جهة العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يحضر العدل عند
الماء ففى اشتراط العدالة فى الخبر عن حالة عن حالة حرج فلم يسقط
خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام التحرى
به بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونه العلماء الاتقياء فى
الغالب فلا حرج فى اسقاط قول الفاسق والمستور عن الاعتبار
فيه واما اخبار الصبى والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اى فى
الديانات اصلا اى لا يلتفت الى قولهم فلا يجب التحرى اذا اخبر
عن طهارة الماء او نجاسته والثانى اى العقوبات كذلك اى يثبت
بخبر الواحد بالشرايط المذكورة عند ابى يوسف لانه يفيد من العلم
ما يصح به العمل فى الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة
النص فعلم انها تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة
النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة كحرمة الضرب الثابتة
بدلالة النص الكتاب وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت
بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندهما
اى عند ابى ح ومحمد رحمهما الله لتمكن الشبهة فى الدليل والحد يندرئ
بها وانما تثبت بالبينة بالنص اى ان كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كلا منهما دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها.

وانما ثبت بالسنة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس على ذلك ثبوتها
بحديث يرويه الواحد واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرا يط
المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض
لا بد فيه من لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
والعدو عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عرفا كشهادة القابلة
مع شرايط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الثبوت بدون سايره
النصاب ولان النصاب فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد
والشهادة بهذا لفظها حكم هذا القسم لما فيه من حقوق التزوير
والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايات وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت بخبر الواحد
بشرط التمييز والتحري على ما ذكره السرخسي في اصوله وكلام البزدوي
فيه مضطرب ومحمد ذكره في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع
الصغير والوجه اشتراطه لعدم الحرج فيه دون البلوغ والاسلام
والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه
ولا ضرورة لازمة ههنا فان في اشتراط البلوغ او الاسلام او
العدالة في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان
والعبيد بهذه الاشتغال والعدول عن المسلمين لا يتمحضون دايما
للمعاملات الحسية لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
لا يستقيم تلقيه من جهة العدل فهذا بيان ان الضرورة حاصلة

في قبول خبر غير عدل فيها وذكر ههنا ان الضرورة فيهما غير لا زمة
لان العمل بالاصل ممكن اما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل
خبر غير العدل ثم مطلقا بل مع انضمام التحري وقيل ههنا مطلقا
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه
يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه
ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا آنفا والنكاح الولي
البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على
تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ ليس بالزام
فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان
فضوليا يشترط العدد او العدالة على الاصح رعاية للشبهين
اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام لم يقل بعد وجود ساير الشرايط
اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو غير مذكور في
المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط ساير الشرايط
الشهادة عنده واما عندهما فلا يشترط وانما فرقوا بين الوكيل والرسل
وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط فيهما الاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي
وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار
الكاذبة في غيرهما فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب
ولزوم الضرر في الاولين اشد فصل في ابطاله م

يعني الافعال التي يكون عن قصد فمنها ما يقتدى به وهو محرم رخص
فيه كنقض اليمين بتحريم الحلال قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم ومباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما
مخصوص به او زلة وهي الصغيرة يفعلها من غير قصد اليها او صادر
عنه عن غفلة كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من الفعل والقول
ولا بد ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدى به لئلا يقتدى
به ففعله المطلق تفريع على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع
والمراد من الاطلاق خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف
عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك
الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تع فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله
فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه تلك الصفة والا اي
وان لم يعلم صفته يثبت المتيقن وهو الجواز ولا يكون لنا اتباعه
لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف
الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر الى ان يثبت خلافه فرو قال الجصاص
وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه بعث ليقتدى بافعاله
قال الله تع لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب
النبوة فالاتباع له لازم حتى يقوم دليل الصارف عنه من الاختصاص
وكونه زلة او صادرا عن غفلة وغير ذلك

في الوحي وهو ظاهر وباطن والاول ثلثة اقسام ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا
القبيل وما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث الروع
القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما تبدى لقلبه بلا شبهة
بالهام الله تع بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك
الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره والامام السرخسي ادخل القسم الثالث في النوع الثاني
من الوحي والثاني ما ينال بالراي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض
خطه الوحي الظاهر لا غير لقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل
على ان كلما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما هو الظاهر
ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عما لا يحتمله ولا عجز
لوجود الوحي القاطع وعند البعض له العمل بهما مطلقا والمختار
عندنا انه عم مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة
يعمل بالراي لعموم امر الاعتبار بقوله تع فاعتبروا فانه اوجب
الاجتهاد عليه وحكم داود عم وسليمان عم بالراي في نفش
غنم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف
والقصة معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قائل

بالغرق ولو قوعه عنه ءم حيث قال ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان
فريضة الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة افتجزئنى ان احج عنه فقال ءم ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق
ان يقبل وقال ارايت لو تمضمضت بماء الحديث روى ان عمر رض
سأل النبى ءم عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكان يضرك لكن فيهما اى فى هاتين القضيتين مجال ان يقال
انه ءم علمه بالوحى الا انه بينه بطريق القياس لكونه موافقا
له تقريبا الى الفهم ولانه ءم عالم بعلل النصوص فيلزمه العمل فى صورة
الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه ءم شاور
اصحابه فى كثير من الحوادث فاخذ فى اسارى بدر براى ابى بكر رض
حيث قال فيهم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم
وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك وكان ذلك هو الراى عنده ءم
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا حكم
الله سبق وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء فى
الاجتهاد لانهم لو قتلهم كان اعز الاسلام واهيب لمن وراءهم
واقل لشوكتهم وروى انه ءم قال لو نزل العذاب لما نجا منه
غير عمر وسعد بن معاذ رض لانهما اشارا بالاثخان ولا دية

تاويلات اخر نذكر فى باب الاجتهاد باذن الله تع ومثل ذلك كثير
منها ما روى ان رسول الله ءم اراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين
شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة
فقال ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن راى فلا نعطيهم
الا السيف وقال ءم انى رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك واجتهاده ءم لا يحتمل القرار
على الخطاء لكن مع ذلك الوحى الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا
يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن يحتمله ابتداء اى الوحى
الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء فى حالة الابتداء وان لم يحتمله
بقاء اى وان لم يحتمل القرار عليه ولما كان ءم متعبدا بالاجتهاد
كان حكمه به ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى جواب عن التمسك
على المذهب الاول بقوله تع ان هو الا وحى يوحى فصل
فى شرايع من قبلنا هى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله
فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا
لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فى الشرايع
الماضية الخصوص اى الخصوص بزمان الا بدليل يدل على ان الثانى
تبع للاول كلوط لابراهيم وهارون لموسى ءم كما كان فى المكان اى كما
كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب فى اهل مدين واصحاب الايكة
وموسى ءم فيمن ارسل اليهم وما ذكروا اى ما تمسكوا به من النصوص

فذلك في اصول الدين وكلامنا في فروعه وعند البعض يلزمنا على انها
شريعة لنا لقوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين الاية ولان الارث يصير ملكا
للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم
والله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول
المتقدم يبعث المتأخر يكون كالواحد من امته في لزومه اتباع
شريعته لو كان حيا ولعل هذا الخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة
العامة وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع رد لما ذكره الفريق
الثاني ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به
ويكون مغيرا له لا مصدقا فتدارك دفعه بقوله والنسخ ليس تغييرا
بل هو بيان لمدة الحكم فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع
وما بقي لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عم والمذهب عندنا هذا
لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تع علينا
من غير انكار **فصل** في منع المعتزلة تفويض الحكم الى رأي النبي م
او العالم اي لا يجوز ان يقول الله تع للنبي عم او العالم احكم بما شئت
لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت
لتحصيل المصالح والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى رأي العبد فربما يحكم
بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره لان الحقيقة
لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي بنيتم دليلكم عليه وهو ان
شرعية الحكم لتحصيل المصالح مم وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختيا ره



فيما فوض الحكم الى رأيه امارة المصلحة وكاشفا عنها بان لا يختار
الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر من خلو الحكم عن الحكمة وجزم
بوقوعه موسى بن عمران وهو واحد من علماء هذه الامة لقوله ع م
بعد ما قتل نضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا من جملتها
امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك
لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعت ما قلت
اي لو سمعت شعرها ما قتلت اباها وهذا يدل على ان الحكم كان
مفوضا اليه اذ لو كان قتله بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الف
مرة وقوله عم في جواب الاقرع بن الحابس حين قال عم يا ايها الناس
كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام لو قلت ذلك لوجب وهذا ايضا
يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيته عم ونظائرهما منها ان النبي عم
قال ان الله تع حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ها
ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال ع م
الا الاذخر وهذا ايضا يدل على ان التفويض الى رأيه عم وقالوا
في جواب ما ذكر لعلها اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبتت
بنصوص محتملة للاستثناء مثل ان اوحى اليه قبل قتل النضر اقتله
الا ان ينشد ابنته فجاز ذلك ابقاؤه واوحى اليه ان اكتب الحج
على الناس مرة الا ان يسألك الاقرع فانه ح جاز لك ان تعوق
كل سنة وقس على ذلك نظايرها وكذا يحتمل ان يكون الاستثناء

الآخر بوجه سريع ولا يخفى ما فيه من البعد وتوقف الشافعي في هذه
المسئلة لانه لم يطلع على ما يصلح دليلا على شيء من الطرفين والظاهر
من سؤال عثمان وجواب الرسول عم في تقسيم سهم ذوي القربى
هو الوقوع روي عن جبير بن مطعم قال لما قسم رسول الله عم
سهم ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيت انا وعثمان رسول الله عم
فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي
وضعك الله فيهم ارايت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا يعني بني عبد شمس
وابن نوفل وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال عم انهم لم يفارقوني
في جاهلية ولا اسلام وانما بنوا هاشم وبنوا المطلب شيء واحد
وشبك بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير ان التقسيم بمشيئته عم
لما ساغ لهما السؤال ولو اخطأ في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريره عم
بالسكوت عن بيان فساده

فصل في تقليد الصحابي

يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين احترز به عن مثل سكوت ابن عباس رض
في مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يقل فيما
ثبت الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف
في غيرهما وهو ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي
لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هو وسائر
المجتهدين سواء قال الشافعي في القديم قول الصحابي حجة اذا انتشر
ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر



وهو المختار كذا في شروح المنهاج لاطلاق قوله تع فاعتبروا يا اولي
الابصار لم يقل للعموم لان الاحتجاج بعد تقييد الاعتبار بعدم مخالفة
الصحابي لا يعدم لاختصاص الامر المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير
النبي عم يحتمل الخطاء بقاء هذا على راي المخطئة واما على راي المصوبة
وهم عامة الاشعرية والباقلاني والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة
فالاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطاء اصلا وعند ابي سعيد البردعي يجب
مطلقا لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم في تشبيههم
بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب في اقوالهم السماع
من حضرة الرسالة واجتهادهم اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولانهم اختصوا بالسبق في الدين وبركة صحبة
النبي عم والكون في خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر
وعمر خاصة لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر هذا
على ما ذكر في شرح المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من فصل
في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين وامثالهم وعند الكرخي
يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد
قد يخطئ والسلوك مسلكهم في الاجتهاد واقتداء جواب عن
الاحتجاج بقوله عم اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتداء الشيخين
متابعتهما في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان تقليد

بعض الصحابة بعضا واجبا وهو خلاف الاجماع وهذا جواب عن
الاحتجاج بقوله عم اقتدوا باللذين من بعدى وبما التابعي فلا خلاف
في انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع
الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد وزاحمهم
معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم فقد صار هو كواحد منهم فيما
يبتني على اجتهاد الراى ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم
فكذلك لا ينعقد مع خلافه لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون
احد ممن سوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت
ان عمر وعليا قلدا شريحا القضاء بعدما ظهر منه مخالفتهما في الراى
وانما قلداه القضاء ليحكم برايه وقد رد شهادة الحسن وكان
مذهب على قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رجع الى قول
مسروق في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة بعدما كان
يوجب عليه مائة من الابل **الركن الثالث** في الاجماع
وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر طرف لاتفاقه
معناه زمان قل او كثر واطلق ابن الحاجب وغيره حتى يجب اتباع
اجماع المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك
الاتباع ان اثم فهو امر شرعي ديني فلا وجه للعدول عن الخصوص
الى العموم والا فلا معنى للوجوب على امر ديني اجتهادي بحيث

يحصل به ما لم يكن قبل فخرج بهذا غير الديني والديني القطع من العقلي
والحسي والظني من الحسي الماضوي الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به
اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد الذي يصير
مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقي الاقسام ومن قيده
بالشرعي واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب والحجة
هنا في امور الاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت
اما بالتكلم منهم او بعملهم به فيما يكون من بابه والرخصة ان يتكلم البعض
او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل لا
يثبت بالسكوت لان عمر شاور الصحابة في مال فضل عنده اشار بعض
الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رض ساكت
حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى حديثا في ذلك
فعمل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافهه
وجوز على السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاورهم
في املاص المغيبة التي بعث اليها ففزعت فاشاروا بان لا غرم
قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلى
ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما
ولانه اى ولان سكوت البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس
حين اظهر الخلاف في مسئلة العول بعد موت عمر ما منعك ان تجيء
بقولك في العول فقال هبته قال كنت صبيا وكان عمر مهيبا

نهبته ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده
الى ان ينقضى عصر عمر على انه كان يقدمه ويدعوه فى الشورى
مع الكبار من الصحابة وكان يقول له غص يا غواص شنشنة
اعرفها من اخزم ولانه قد يكون للتأمل وغيره من الاسباب المانعة
للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القائل اكبر سنا او
اعظم قدرا او اوفر علما واستقرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم
من الكل متعذر غير معتاد انما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سايرهم واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعدالة
لم يقل والصحابة لعدم اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذلك فاما
على فانما سكت مراعيا شرط الصيانة عن الفوت وذلك جايز
تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس غير صحيح ولقد احسن من قال
ومتى كان الناس فى تقية من عمر فى اظهار الحق مع قوله عم اينما
دار الحق فعمر معه وكان الين واسرع قبولا للحق من غيره ولما
شرطنا مضى مدة التأمل لم يبق وجه لما قيل انه قد يكون للتأمل
واما احتمال ان يكون السكوت لامر آخر فقد اشرنا الى وجه اندفاعه
حيث قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والمعتبر
فى الرخصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف مسئلة
اذا اختلف الصحابة فى حادثة على قولين او اقاويل محصورة
يكون اجماعا على نفى قول آخر عندنا لان الحق لا واقاويلهم فليس

لاحد ان يحدث فيه قولا آخر برايه وكذا فى غير الصحابة عند بعض مشايخنا
لان المعنى الذى ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم
من الفضل والسابقة امثال ما ذكر انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها
زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفا
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى الجد مع الاخوة
فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض
للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين
فيهما فالقول بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى علة الربوا فعند
ائمتنا هى الكيل او الوزن مع الجنس شرط محض وفى الذهب والفضة
الثمنية وعند مالك الادخار او النقد مع الجنس وعند الشافعى الطعم
والجنس شرط محض وفى الذهب وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو
ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز
مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف اجماعا لان الواجب اما ابعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا نفى
اجماعى كما فيه الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه
وفى الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثانى
المسائل الباقية فان فى كل صورة منها ليس الا مخالفة مذهب واحد
لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم لكل مجتهد وافق مجتهدا

فى خلافيته ان يوافق فى سائر الخلافيات وهذا باطل اجماعًا فان ابا حـ
وافق ابن مسعود فى ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه
فى ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب
من القولين المذكورين منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلثبوت
الثانى واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظاير هذا اكثر من ان تحصى
وبالجملة التفصيل المذكور اصل كلى يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى
على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه
القولان السابقان ام لا وليس على الاصولى التعرض لتفاصيل الجزئيات
وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع فى جميع
الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع
فى مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ من
الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون
قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى زوج وابوين دون زوجة
وابوين وقال تابعى اخر بالعكس وكذا فى البواقى مثلا الاجماع على وجوب
غسل المخرج لمخالفة ابى حـ ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة
الشافعى واذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعًا
فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعًا غاية ما فى الامر انه ركب غلط
بحسب التعبير من الامرين بعلوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق
الحكم به فى كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع

على الحكم فى شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لانهما ن
الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز
حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الرابع ان كان ن
قولا بعدم اعتبار الجنس اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع
اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس وعدم القول بالفصل
وان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل
حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه وهذا
كما يقال الوجوب فى الحلى ان الوجوب فى الضمان لا يخ من ان يكون ثابتا
اولا وعلى الاول يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسًا وعلى الثانى ايضا يكون ثابتا
فيه والا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعًا وهذا لا يفيد حقية
الوجوب فى الحلى لكن يفيد الزام الشافعى بناء على انه لا يقول بصحة العدمين
واعلم ان الضابط فى تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة
لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا يشتركان فى امر واحد هو حكم
شرعى فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا فى ذلك
بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدًا لكن لا يكون
حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند
تقرر هذا الضابط لا بد من النظر فى ان اى موضع يشترك فيه
القولان فى حكم واحد شرعى واى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك
فنقول المختلف فيه بين القولين او الاقوال قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد

وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه قد يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع
الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل
القول الاخر وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد
شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما
في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد
احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع
فاحداث القول الثالث يبطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت
النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما
اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج
من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء
او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم
الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث
ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا
مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما
جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان
الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما القولان انما يتصور
بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة

وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقولنا بالانتقاض
بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالعكس فالقول
بشمول حكم الانتقاض او بعدم شموله لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه
الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول
الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا عدم
القائل بالفصل والاجماع المركب اعم من هذا فان اتفق الشمولان على
حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق
مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض
الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم
في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا
على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم
في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة
في الكعبة نفلا وفرضا فان كلاهما جائز عندنا والاول جائز دون الثاني
عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او بجواز
الثاني دون الاول خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان
الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة الاول
دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية البيان ليس قريبة وراء عبادان
واما الثاني ففي اهليته من ينعقد به الاجماع واهله مجتهد ليس فيه

فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها فليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب او السفه يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين
المذكورين لانه ان كان واقفا القول عالما بقبح ما يلتزمه ومع ذلك
يعاند الحق ويجادل فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ
السفه خفة واضطراب يحمله على ما يخالف العقل لقلة التأمل واما
عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا
فلا يفيد الاجماع الا زيادة تاكيد كنقل القران وامهات الشرايع
داخلون في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس
لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بناء على بقاء مخالف واحد بل
المراد انه يلزمهم الدخول في الاتفاق عليه حتى لا يجوز لاحد من
الخواص والعوام الغفلة عنه فان في المخالفة فيه لكونه من ضروريات
الدين وفيما يحتاج الى الرأي اي لا يكون سنده موجبا للقطع بل ليحصل
القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان
عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختص بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة
في النوع الاول ايضا بل بمعنى انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق في هذا
النوع وبعض الناس خص الاجماع الصحابة لانهم الاصول في امور
الدين وخير الناس بعد رسول عم لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل
والتأويل والبعض يعتبر عترته عم لطهارتهم عن الرجس بالنص وهو قوله تع

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء رجس والبعض
باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث قلنا
هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
بشيء منها ولا نم ان الخطاء الاجتهادي رجس وخبث وعند البعض
لا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وعندنا
كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي
وهو قول الشافعي ايضا وقال السرخسي في اصوله والاصح عندي ما اشار
اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك
الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة
في زوج وابوين وامرأة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا
له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة
قول ابن عباس في حل التفاضل في اموال الربا فان الصحابة لم يسوغوا له
هذا الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو اهله مطلقة
احتراز عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وساير فرق الضلال
فان المطلق ينصرف الى الكمال والكامل من الامة الذي اتبع الرسول
في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة والجماعة واما الثالث ففي شرط
انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي شرط حتى يموتوا على ذلك
الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك وفايدة ذلك جواز الرجوع قبل
الانقراض ودخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم

هذا جواب عن مذكور في التنقيح شرحه

من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع ع
لكن يستقر حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق
الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا

مسئله شرط البعض كونه اي كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد
فيها في السلف فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان
ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان تصحيح في م
هذا الاجماع تضليل بعض السلف والمختار عدم اشتراطه قال
شمس الائمة الحلوائي ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي
بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة
ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف
الاجماع عند محمد وعلى قول ابي ح وابي يوسف ينفذ قضاء القاضي
لشبهة الاختلاف في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود
الاختلاف فيه وقال الامام السرخسي والاوجه عندي ان هذا
اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل على ان اجماع اهل كل
عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف ف
في ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد وجد
ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس س
فلا يلزم التضليل ان اريد به الخطاء في الدليل ولا فساد فيه
اي فيما ذكر من لزوم التضليل ان اريد به الخطاء في الحكم لا الحق

واحد فعند الاختلاف لا بد من الضلال واما الرابع ففي حكمه وهو ان
يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت
يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم وهو ليس بحجة
في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم يقينا
حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا ويعلم كونه من الدين
بالضرورة نحو العبادات الخمس والا فان فقد القيد الاول فلا يكفر
جاحده وان فقد الثاني ففيه خلاف لقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين
والوعيد متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والا لم يكن لضم
الاول وجه اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير
سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه ولفظ غير باضافته الى الجنس
يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين لا بعضه
كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقته وهو الطريق الذي
يمشي فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي اتبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان ن
هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكم اذ القياس ايضا مستند
الى نص وح يلزم التكرار قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول ع م
ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة
انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص له بما يثبت اتيان ن
الرسول به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار
وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع التكرار وقوله تع كنتم خير امة الاية

والخيرية تستلزم الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا
لقوله فما ذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا تكون ن
خير الامم على انه تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا
اجتمعوا على النهي عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فثبت ان اجماعهم
حجة وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة
ومنه قوله تع قال اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة وهي
ليست ثابتة لكل واحد منها فتعين المجموع وفيه نظر وكل الفضا يل
منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة
وهي نتيجة القوة العقلية المتوسط بين الجربزة والغباوة والعفة
وهي نتيجة تهذيب القوة الغضبية الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة
والخمود والشجاعة وهي نتيجة تهذيب القوة الغضبية المتوسطة
بين التهور والجبن ثم التوسط في هذا المجموع على العدالة فلهذا
فسر الوساطة بالعدالة وقوله ع م لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ع م
ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه على الادلة المشهورة
على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد
حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من الاخبار الاحاد لم يكن متواتر
المعنى بمنزلة شجاعة علي رض والاجماع دليل قاطع فلا بد له من دليل
قطعية الدلالة واستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول ان الله تع
حكم باكماله دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا

ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا
تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه
وهو بط بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه
قطعا ويقينا كل مجتهد وهو بط لما بينهم من الاختلاف او جمع المجتهدين
الى القيامة وهو ايضا بط لعدم الفايدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين
ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد
وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد
فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للامة لدلالة الآية على
وجوب اتباع البينة هذا غاية تقريره ولقائل ان يقول وجوب الاتباع
لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر
لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد وجماعة من المجتهدين
في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد
العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج
حكم كل حادثة في القرآن والثاني ان قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طايفته المتفقهة فان
اتفق الطوايف على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا ولقائل
ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة
على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته
وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون

قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم
في ذلك العصر والثالث قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم قالوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح
الوحي يجب لطاعتهم وان كانوا غيرهم من الحكام يجب عليهم السؤال عنه
اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال
فايدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر ويرد
على هذا الوجه جميع ما يرد على الثاني والرابع ان قوله تعالى وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم
العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا
الضلال ولقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية
الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع
الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي
وقوع الاضلال من الله تع وايضا الوجه على ظاهره لزم ان يكون اتفاق
جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر والخامس ان
قوله تع ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل
على ان النفس المزكاة يلهمها الله تع الخير والشر لا سيما عند الاجماع والنفس
المزكاة المشرفة بالعلم والعمل ولقائل ان يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم
كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد

في عصر والسادس ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد اتفاقهم على ان
الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار بانهم قد وصلوا الى ما يدل
على ان الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب لان المخبرين بهذا القول العلماء
العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك
الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور ونفي النص من
الشارع فصار كانه كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه
حجة قطعية فثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواتر المعنى وما ندعي كونه حجة
اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل
المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل
وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا نطلع عليه كما
في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم
اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم فالصواب ان يقال المراد اتفاق
علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع
على مراتب اجماع الصحابة وهو بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع
من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة وهو بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده
ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فهم فهذا اجماع مختلف فيه فلذلك اي لما فيه
من الاختلاف لا يضلل جاحده والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع
مختلف فيه ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين
كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم

او اجمع بانفسهم من بعدهم على خلافه واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما
في بحث واحد لاشتراكهما في السببية فان الاول سبب لثبوت الاجماع والثاني
بسبب لظهوره ويجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس كالاجماع
على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لابد من
قطع لانه قطع فلا يبتني الا على قطع قلنا ح اي على تقدير اشتراط كون السند
قطعيا يكون الاجماع لغوا اي يكون الاجماع الذي هو اصل الادلة لغوا بمعنى
انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ الثابت بالكتاب ليس بقطعي
اصلي وكونه حجة ليس من قبل سنده بل لعينه كرامة لهذه الامة واستدامة الا حكام
الشرع واما الناقل فكما ذكرنا في السنة نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر
فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة **الركن الرابع**
في القياس هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع للاصل في علة الحكم
ويلزمها ما ذكره المص وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اي اثبات حكم مثل
حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف اهل هذا الفن والمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس لعلة متحدة بحسب النوع لا بذر لتجرد اللغة
احترز عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية
حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فلا يكون
التعليل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي قياسا قال فخر الاسلام
ركن القياس والتعدية حكمه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل

وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه ثم قال اما الحكم اثبات التعليل
النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء وهذا صريح في ان العلة اي العلم بها ركن والتعدية حكمه وفيه اشارة
الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع
وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثباته فيه
معلل بالقياس والمعلول لابد ان يكون خارجا عن العلة ليثبت المساواة
بينهما في الحكم وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اذ ظن المجتهد بان الحكم
اي حكم الشرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا انه مثبت له ابتداء
لان المثبت للحكم ابتداء هو النص والاجماع وهذا ما قالوا ان القياس
مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على انه لا عبرة للعقل
اصلا لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها وبعضهم على انه لا عبرة له في
الشرعيات لامتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه سمعا كما
ذهب اليه داود الاصفهاني واشار اليه الى دليله بقولهم قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون كل الاحكام مستفاد
من الكتاب فلا حاجة الى القياس وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد
به القران فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة
مجرور على ورقة فيكون المعنى ولا رطب وما يسقط من ورقة الا يعلمها
فلا استدلال ولو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل

ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج الى الجواب الاتى ذكره على انه لو
تمسكهم هذا لزم ان لا يكون غير القرآن حجة وكون قوله تع الا فى كتاب
مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها الله وقوله عم لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما
حتى كثرت اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اى ما لم يوجد من الاحكام
بما وجد فضلوا واضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى
الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبرأة الاصلية
ممكن وقد دعينا اليه اى العمل بالاصل قال الله تع لا اجد فيما اوحى الى
محرما على طاعم يطعمه الاية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحى اليه عم متلوا كان
او غير متلو محرما باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل
فيما لا نص فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على
البيان بالقطع فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع فلا شبهة فيه
وكذا خبر الواحد فانه قطع فى الاصل وانما تمكنت الشبهة فى طريق الاتصال
الينا وهو اى اثبات الحكم تصرف فى حقه تع فلا يجوز واما حقوق العباد
فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطع ولانه
اى الحكم الشرعى والمراد به ههنا المحكوم به طاعة الله تع ولا مدخل للعقل
فى دركها كالمقدرات من اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التى
لا مدخل للرأى فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها جواب عن
سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى
اتفاقا فاتضح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور

بقوله فان العمل بالقياس بالاصل لا يمكن وهى من حقوق العباد وهى
يدرك بالحس والعقل وانما يمتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون
من حقوق الله تع ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار
قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذاة
الكواكب او بنحوهما والاعتبار المستفاد من قوله تع فاعتبروا محمول
على الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الكلام فلا يدل على
كون القياس حجة وقوله تع وشاورهم فى الامر محمول على الحرب ويجوز
القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار
رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب الوارد هذا الخطاب فيه فانه يسمى الاصل الذى يرد اليه
النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا
ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة
ولكن يثبت القياس دلالة وطريقها فى هذه الصورة ان فى النص ذكر
الله تع هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء ولما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة
قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة له باعتبار
قضية كلية اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم
بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فى الاحكام الشرعية من غير

تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اى من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون دلالة
نص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا
خلاف وانما الخلاف فى القياس الذى تعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد
نظيره اى نظير القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية
استنباط العلة قوله عم الحنطة بالحنطة اى بيعوا الحنطة ولما كان الامر
للايجاب والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف
فى قوله تع فرهان مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اى الامر
منصرف الى رعاية الوصف وهى واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة
فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا فيكون هذه الحال شرطا
والمراد بالمثل المساوى فى القدر المتحد فى الجنس وقدر الشئ مبلغه
لانه فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء
على فوتها اى فوت المساواة والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس اذ
يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر المكيلات
والموزونات اعتبرناها بالحنطة والذهب وايضا حديث معاذ عطف
على قوله فاعتبروا وهو ان النبى عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضى
قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بما قضى به
رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عم قال اجتهد برأيى
فقال عم الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وجواز
ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره دلالة والحديث

المذكور من المشاهير التى تثبت بها الاصول وقد روينا ما هو قياس عن
النبى عم فى آخر ركن السنة وهو قوله عم ارايت لو كان على ابيك
دين وحديث قبلة الصائم به اى بالقياس وعمل الصحابة ومناظرتهم
فيه اشهر من ان يخفى انما ذكره على وجه التأييد دون الاستقلال
فى الاستدلال لان المروى عنه عم فيه لم يبلغ حد التواتر وليس
بمنزلة ما روى فى شجاعة على وجودها قدرا الا انه لم يبلغ حد التواتر
الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فيه فلذلك لم يجعله دليلا
مستقلا ثم شرع فى الجواب عن الدلائل المذكورة على نفى القياس فقال
ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان
باللفظ والثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص دالا على
حكم المقيس بطريق التبيان وهذا لا ينافى كون القياس مظهرا واما
قوله تع ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فقال شئ يكون فى الكتاب
بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم فى المقيس من قبيل الثانى وفى ذلك
اى فى العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى حيث
اعتبر نظمه فى المقيس عليه ومعناه فى المقيس واما تمسكوا القياس فانهم
عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه وانكاره عليه السلام
لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والتمسك
بالاصل اى بالاستصحاب لا يجدى فى الاثبات انما قال فى الاثبات
لانه يجدى فى الدفع حجة فيه فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة

وعدم بجر من زيتون مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل في الموجود هو الوجود
حتى يظهر دليل العدم وقيل لا اجد فيما اليس امرا به اي بالتمسك بالاصل
بل هو امر بالتمسك بالنص وهو قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا
فكل ما لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله تع خلق لكم قوله والنطق كاف
للعمل جواب عن قوله فلم يحرم اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه
باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا
مدخل للعقل في دركها **فصل** شروطه اي شروط القياس وله
شروط اربعة ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل
بنص دال على الاختصاص هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة
والاحكام المخصوصة بالنبي ع م كتحليل تسع نسوة وان لا يكون اي حكم
الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اي العدول
عن القياس اما بان لا يدرك اي حكم الاصل العقل اي لا يدرك علته وحكمته
كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنته اي عن طريقة
المسلوك كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم ومستغني عن سنن
القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن
سنته لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا
ولم يثبت عدم فساد الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة النص
للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا
باعتبار خصوصية الاكل وكتقوم المنافع في الاجارة فانه ايضا مستثنى

عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء
للمنافع والقياس عدم تقوم المعدوم لكن يثبت في الاجارة بالنص فلا
يقاس تقومها في الغصب على تقومها في الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا
القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل الشرط الثاني
مغني عن الاول في التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكره الامدي وان يكون الحكم
المعدى حكما شرعيا لانه المقصود من القياس الشرعي وهذا الشرط مشتمل
على قيود ذكرها بقوله ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة
والاجماع لا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة
ضايع والا بطل احدهما لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع
من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من الاطلاق والتقييد وغيره
ذلك الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا باذكر
معدى الى فرع هو نظيره اي نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والا
نص قطعي ينسد به باب الاجتهاد دال على الحكم المعدى او عدمه لاطلاق
النص فلا يثبت اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة
في صحته لما مر في بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر
لان اشتراط كون الحكم شرعيا في القياس الشرعي لا في مطلق القياس اذ لا صحة
له وذلك كظاهر كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق
على ساير الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اي في جواز ذلك
عند وجود العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم

جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال الا اذا
اريد عموم المجاز وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع هنا
وكذا الزنا للواطة واما الحاقا للوطي بالزاني في ايجاب الحد عندهما
فانما هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات ولا يقال
الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير
لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي
بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وانما يثبت الحرمة في بيع المقلي
بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتهما لا تنتهي بالكيل لان بطلان
الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع
فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن وكذا تعليل
الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل والحنطة
والشعير والتمر والملح والذهب والفضة مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن عا ته
التساوي في العدديات لانه في الاصل انما هو الكيل والوزن وهي ليست
بكيلة ولا موزونة والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء
على النسيان في عدم الافطار لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان
لان النسيان امر جبل الانسان عليه بخلاف الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه
بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان كان في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص عليه
قطع دلالة انما قيد به لان النص الظني دلالة يخص ويأول بالقياس متعلق
رواية انما قيد به لما مر ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان في روايته

بان كان الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه لانه ح لا مساغ للاجتهاد
واما ما قيل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل
فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم
عدم صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر في ابطال الشق الاول لزم عدم
صحة الاجماع على ما فيه نص قطع واللازم فاسد واما ثالثا فلان كتب
الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسألة
واحدة وان لا يغير اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديمه عليه
على القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله تع فكفارته اطعام
عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة
او التمليك فاشتراط الثاني تغيير لحكم الاطلاق الثابت بالنص وكذا شرط
الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة يخالف اطلاق النص لان موجبه
اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم
من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وايضا لم يعد اي الشافعي لم يعد كما هو
في الاصل بل عدي بنوع تغيير وقد تبين في الشرط الثالث بطلان ذلك اذ في
الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه وذلك
لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب القدرة على التسليم

وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اى
فى الاجل وهنا اى فى قياس السلم الحال على السلم المؤجل اسقطه اذ ليس
فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم وعن القدرة عليه ففيه تغيير لهذا
فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الحنطة الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة
الربوا هى القدر والجنس والقدر وهو الكيل فى المكيلات غير موجود فى
بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا
غيرتم النص فى دفع القيم فى الزكوة وهو قوله عم فى خمس من الابل السائمة
شاة وغيرها مما يدل على دفع عين ذلك الشئ دون القيمة وكذا فى صرفها
اى صرف الزكوة الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين اى
قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم
بل اكمل لان الدراهم والدنانير آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وتعين
الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا يحتاج اليه بل الى غيره
وقد قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة
فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه فبالتعليل بالحاجة فى الصورتين تين
تغير حكم النص وكذا غيرتم حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تع وربك
فكبر فى جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تع فيجوز
باى لفظ كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم وهو قوله ع م

فى ازالة الخبث بغير الماء قلنا فى الجواب عن الاول المراد بالتسوية المشروطة
بقوله عم الا سواء بسواء التسوية المعتبرة شرعا وهى بالكيل فى المطعومات
فلا يعم القليل وفى الجواب عن الثانى وانما كان التعليل فى دفع القيم تغييرا
للنص الدال على وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وهو الشاة واجبا
على فقراء للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها وانما هى حق الله تع فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء
لحقهم وانجازا لعدة ارزاقهم بقوله تع الا على الله رزقها وهى مختلفة
لا تندفع بنفس الشاة مثلا فلا بد من جواز دفع القيم لان الحاجة انما
تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تع بالصرف اليهم مع اختلافهم فى مطلق الحاجة دل
ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فثبت
هنا ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز الاستبدال
الثابت بدلالته وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة وعللنا هذا الحكم بالحاجة الى حاجة الفقير
الى الشاة لتعدى الحكم الى قيمتها وليس فيه تغيير النص اصلا بل التغيير
فى الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل وفى الجواب عن الثالث وذكر
الاصناف لعد المصارف واللام للاختصاص والدلالة على ان المصارف
انما هى هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم
هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف الى البعض
لا يغير كون مصارف لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص الى شخص آخر

ولو سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة الجمع لا لدخول اللام لانه قد
يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه ح يكون المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع
الصدقات على جميع الفقراء والمساكين بحيث لا يحرم واحد من الصنفين
المذكورين واذا كان المراد الجنس فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين
من غير ان يراد الافراد فلا يجب التوزيع والتكبير لتعظيم الله تع وفي الجواب
عن الرابع فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر لفظ آخر يكون
في حكم المنصوص ولا دخل للفرق بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام لان
المأمور به في قوله تعا وربك فكبر التكبير بمعنى التعظيم اللغوي المتعارف
وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود
هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة
من الثوب او القائه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معقول يكون
مزيلا وكونه مزيلا يتضمن طهارة المحل وعدم تنجس الالة بالملاقاة والا
ما حصلت الازالة فيجوز الازالة بكل ما يصلح لها اي للازالة من المايعات
ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء خاصية فيه اذ لو كان للازالة
لوجب ان يشاركه في رفع الحدث جميع المايعات المزيلة تداركه دفعه بقوله
وانما لا يزول الحدث بساير المايعات لكونه اي لكون زوال الحدث
بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو
طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف

للخبث فان ازالته بالماء معقولة ولا يضر ان يلزمهما امر معقول دفعا
للحرج وهو اي ذلك الامر الغير المعقول انه لا يتنجس كل ما يصل اليه اي الى الخبث
باول الملاقاة وقوله لا يتنجس اي لنفي الشمول لا لشمول النفي ولان الماء للخبث
وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزيل
به كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث
لابتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا واما
الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم
فاتى حله في فصل المناقضة ذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم
يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية
بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة
الصلوة فيفتقر الى النية فصل العلة للحكم قيل المعرف اي ما يكون
دالا على وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست
بالحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تع ونشكل بالعلامة وهي ما يعرف به
وجود الحكم من ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان
للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة فيه وقيل
العلة المؤثرة والمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار
للاحراق وتاثيره في الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث جواب عما قال
الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتقريره ليس المراد انه مؤثر في الحكم
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تع رتب بالايجاب الوجوب

على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تع حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل يعني ان العقل يحكم بوجوب
القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب
وكذا في كل ما يتحقق علة عندهم والا فكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد وقيل العلة
الباعث اي ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث
للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب
احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تع شرع الحكم عندهم
على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تع ثم فسر الباعث
المذكور بقوله اي المشتمل على حكمة اي مصلحة مقصودة للشارع في شرع
الحكم والمراد باشتماله عليها ان ترتب الحكم على هذه العلة محصلة للحكمة
فان العلة بوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان لا يتصور اشتماله
على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع اي الى العباد او دفع
ضر عنهم وهذا مبني على ان افعال الله تع معللة بمصالح العباد كما هو مذهب
جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء محتجين على ذلك بان خلق الثقلين
للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق وجواب المخالف ان العبادة
والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتها واستعارة لام التعليل للغاية
شايعة في كلام الله تع وحديث الرسول عم وحقيقة التعليل في افعاله تع نع
تفضي الى القصور في فاعليته تع عن ذلك لما تقرر في موضعه ان العلة

الغائية علة لفاعلية الفاعل لاجلها وكون العلة هكذا يسمى مناسبة
فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال الامام
ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم بوجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وتهذيبها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي
خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة
والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة
المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب
مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما يحتاج اليها لا ضرورية
كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج يح
والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية
ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو
منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب
ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها
مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة
عن الضبط لا تعتبر في كل فرد لخفائها كالمشقة فانها مراتب لا تحصى
وتختلف بالاحوال والاشخاص وعدم انضباطها كالرضى في التجارة

فانه غيرظ فنيط الحكم بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة بل يعتبر
في الجنس ليضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اى
مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد
ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر
مع المشقة فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق الا وان يكون المشقة
موجودة وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو
السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغلب وهنا ابحاث
الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على
التعليل كقوله عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات
فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها لعلة الطواف ن
لان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست مدلولات
النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة
المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف
محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل
في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان
كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح البعض وعند البعض هي اى النصوص معللة بكل
وصف لان الادلة قائمة على حجة القياس من غير تفرقة بين نص ونص
فيكون التعليل هو الاصل الا بمانع عن التعليل كما انه تنص لا يجوز مخالفته

او اجماع او معارضة لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل ولا يمكن التعليل
بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل الوصف والنص
مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن
قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اى نعم النص موجب للحكم بصيغته
بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه داع انما الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل
لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن القول المذكور اى نعم النص موجب
للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع وانما يوجبه فيه بسبب العلة ونحن
انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي النصوص
معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علة لان بعض الاوصاف
متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر يوجب منع القياس
وقصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى الوصف
المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فتعين البعض الدال
عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نسلم ان التعليل القاصر يوجب عدم التعدية
بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص
فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر
لتاكيد الثبوت في الاصل وعندنا لا بد مع ذلك اى مع ما قال الشافعي
من الدليل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة
لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر وهو ان الاصل
في النصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط ذلك الدفع

هذا الاحتمال نظيره اى نظير الاصل المذكور في حديث الربوا ان قوله عم
يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار في ذلك
اى الوجوب من باب الربوا اى من باب منعه والاحتراز عنه ايضا كوجوب
المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعين احد البدلين احترازا عن بيع الدين
بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالى بالكالى شرط في باب الصرف تعين البدل
الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا
هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا
وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اى نص
الربوا معللا في ربوا النسيئة تعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت
منه لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته هذا لما قالوا وليس في كلامهم
ما يوهم ان كل تعليل آخر حتى يتوهم لزوم التسلسل واستغناء بعض التعليلات
عن كون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص معللا في الجملة
قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهى الى نص او اجماع دفعا
للتسلسل الثانى من الابحاث يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية لكونه
في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك
عنهما ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انها من جزئيات كون المال ناميا
فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة
حتى يجب الزكوة في الحلى وللربوا عنده وان يكون وصفا عارضا
كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حتى الحنطة والشعير فانهما

قد يباعان وزنا جليا وخفيا على ما يأتى في فصل الاستحسان واسما
اى اسم جنس كقوله عم في المستحاضة انه عم عرق انفجر وهذا اى
الدم اسم مع وصف عارض وهو الانفجار وان يكون حكما شرعيا كقوله عم
ارايت لو كان على ابيك دين قاس النبي عم اجزاء الحج عن الاب على الغرماء
قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لان
الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه
بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز
بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق
عتقهما بمطلق موت المولى حكم شرعى وانما قال بمطلق احترازا عن
المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا من وصفين
فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وغير مركب وهذا ظاهر
وامثلته كثيرة منصوصة وغير منصوصة مسئله ولا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في
الذهب والفضة الثمنية وهى مقصورة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير
الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان
الاصل معقول المعنى اولا وسواء علل ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار
اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى فبقى بيان اللمية بالقاصرة
على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل

لاتنحصر فى هذا اى فى الاعتبار وفايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
باعتبار بيان لميته ليس بشئ اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات
الحكم وفيه نظر لانه ان اريد بالفايدة الفقهية المسئلة الفقهية
فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفايدة اخرى متعلقه
بالشرع وان اريد بها ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصار ها
فى اثبات الحكم لجواز ان تكون سرعة الاذهان الى القبول وزيادة الاطمئنان
بالاحكام والاطلاع على الحكمة فى شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على
التعليل فتوقفه عليها دور قلنا توقفه اى توقف التعليل على العلم بان
الوصف حاصل فى الغير اى فى غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان
كثيرا من العلماء قد تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابى ح
فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا فى استنباط العلة ان العلة فى
الاصل ما هى فاذا حصل غلبته الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل
اى حاصلة فى غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على موارد النص
او موارد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة
فى غير الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير
عند ابى ح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعى ومعنى التاثير اعتبار
الشارع جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة
الثلث او بترتب الحكم على وفقه فان كان الوصف مقتصرا على مورد
النص غير حاصل فى صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبر ه

وعند الشافعى لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار
على موارد النص او الاجماع يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة
عندنا خلافا له فهذا الذى ذكرناه من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل
بالمتعدى ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية
الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية
الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا فى الحكم
لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف
القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عم حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته و
يكون مانعا من علية وصف اخر وفيه نظر لانه لا تزاحم فى العلل فيجوز
ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم
باعتبار المتعدية دون القاصرة مسئله ولا يجوز التعليل بعلة اختلف
فى وجودها فى الفرع او فى الاصل كقوله فى الاخ انه شخص يصح التكفير
باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد
لان هذا الوصف غير موجود فى الاصل فان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نم
ذلك فى الفرع فانه يعتق بمجرد الملك وكقوله ان تزوجت زينب فكذا
تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال ان تزوجت زينب التى اتزوجها
طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل لانه تنجيز فيبطل الحاق التعليق

به لعدم الجامع او ثبت عطف على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع
مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب الذي قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده
فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص من السيد والوارث
لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق بين الاصل
والفرع كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل
فنقول اداء بعض البدل عوض مانع من جواز تكفيره وهو موجود في الاصل
دون الفرع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل
بوضعه على العلية كقوله تع كيلا يكون دولة بين الاغنياء وقوله
بنيهم سيدا ولونه بان يكون من لهذا ومن لذلك وقوله تع لدلوك
الشمس وقوله تع فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل
نحو كذا ولكذا او ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ بان يترتب
الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء في ايهما كان الفاء من الحكم
والوصف وفي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وفي الوصف نحو ودم
قوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا
صحيح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه
لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف في لفظ الراوي
نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا
ينفي الظهور او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يوهم منه

ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال عم
اعتق رقبة كانه قال واقعت فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد
نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذا كلمة ان وقعت بين الجملتين يكون
تعليل الاولى بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ونظايره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع تقع موقع الفاء
وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل
وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجمل التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها
ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح ونحو قوله عم ارأيت
لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف
نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل
بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المفهوم
من الفرق بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما
اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل
بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما
بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض
او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع
واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية لكن بعض تلك العلل
لا يمكن بها القياس اصلا نحو والسارق والسارقة لان السرقة ان كانت

علة فكما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه
فانه يمكن ان يكون المناط هتك حرمة الصوم الذي اشتمل عليه المواقعة
وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا على
المتمسكين بمسلك الايماء لانهم لا يدعون انه يدل على العلية قطعا
حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلام وانما يدعى
فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء
وغيرهما سواء في ذلك وان سلم العلية في هذه المواضع اعلم ان التعليل
بالعلة القاصرة التي لا يجيء بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة
اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس
والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان
فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها
القياس او لم يمكن وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت
الولاية عليه اي على الصغير في المال وثالثها المناسبة وشرطها
الملائمة فهي شرط زائد على المناسبة فلا بد ان يفسرها بما يغايرها
ويكون اخص منها وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية بان يصح
اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه
لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام لعصمة
الحقوق لا لقطعها والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه

لمافيه

لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة سورة الهرة
بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى للعجز وفي
الثانية الطواف وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة
وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به
الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به
الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم
كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في
الخلوة مع الجماع في اقامة السبب الداعي مقام المدعو وكذا حمل حد
الشرب على حد القذف قال علي في حد الشرب اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون واذا وجد الملائمة
صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كان الملائمة مؤثرة فالملائمة
كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية
يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا
اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح
المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا
وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا
حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كترس الكفار باسارى

المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف
في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق
لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر هنا
الجنس البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركناهم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص المسلمين فيكون المصلحة
ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى
جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول هذه المصلحة بري في
الترس قطع ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج
بقيد الضرورة ما لو ترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية
ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا الرمي وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية
كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتاثير عندنا ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب ليتميز عن الملائم وبالوصف
ما يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس كالسكران في الحرمة
هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان الكل من قبيل المركب
وكذا الصغر وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير
اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شي اعتبار في عدم
فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة
بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس

الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة
نظير اعتبار الجنس في الجنس فان الجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف وقد
يتركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة مع بعض فاستخرج كالصغر
فان لنوعه اعتبار في جنس الولاية ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه
العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي
احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة
وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى الجميع ثم
المركب من ثلثة من اثنين ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا كذا قيل وفيه نظر
لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يعترف
منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل فالمركب
من غيره لا يكون اقوى منه وقد يسمي البعض من الشافعية اول الاربعة
غريبا والثلثة الباقية ملائمة ثم لا بد للحكم بعد التعليل من ان يكون له
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه في الكلام حذف
ويسمي شهادة الاصل وهي اي شهادة الاصل اعم من اولى الاربعة مطلقا
وهما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف في نوع الحكم
وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد
للحكم اصل معين من نوع يوجد فيه جنس الوصف او نوعه من غير عكس لانه لا
لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد
وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة

وهما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم واعتبار جنس الوصف في جنس الحكم
عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من الآخرين
وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد يوجدان معًا فالتعليل بهما اى بالآخرين
بدونها اى بدون شهادة الاصل حجة ومقبول ويسمى عند البعض تعليلا
لا قياسا وعند البعض هو ايضا قياس قال الامام السرخسى الاصح عندى
انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة
ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يتيسر الاستشناء عنه فيذكر فعلى هذا
لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا وان وجد شهادة الاصل بدون
التأثير اى في غير الانواع الاربعة الدالة على التأثير لانها اعم من الاولين
مطلقا ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز
وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها بدون
المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين والعكس
فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى
غريبا ايضا لعدم تأثيره وهو على نوعين احدهما مقبول وهو الوصف
الذى اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة
غريبا والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه في
نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه
مردود اذا لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما فيقبل وانما اعتبر التأثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اى لان القياس امر شرعى فيعتبر فيه

اى في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه
وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل في
الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف
او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما سبق في تفسير التأثير
فلم ولم لا يكفى حصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة ولان العلل
المنقولة عن الصحابة ليست الا مؤثرة كقوله ع م انها من الطوافين وقوله ع م
في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة
تأثير في التخفيف وكقوله ع م ارايت لو تمضمضت بماء الحديث
وغيرها من اقيسة الرسول ع م والصحابة وعلى هذا قلنا مسح الراس لا يسن
تثليثه كمسح الخف لان كونها مسحا مؤثر في التخفيف حتى استوعب محله
واما قوله ع م ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركانات فغير معقول
وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم
رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره اى تأثير المتيقن في عدم
التعيين في الودايع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب
ولا يجب عليه رد عينها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعينه
بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة مطلقا ينصرف لعينه فان
فرض رمضان نفيه اى في رمضان كالنفل في غيره في التعيين وبعض
العلماء احتجوا بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا

والاخير ان باطلان فتعين الاول فانه لم يكن حاصر الا يقبل وان كان
حاصرًا بان يثبت عدم علية الغير اى غير الاوصاف التى ورد فيها بالاجماع
مثلا اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز
بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية
اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط
اى ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله بالاجماع وهو
ان يبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذى يوجد فى الاصل دون
الفرع ليثبت علية المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتقسيم لو تعبر صنول
بهذين اى باثبات التعليل فى كل نص واثبات الحصر بالاجماع او النص
فان على تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص او الاجماع او المناسبة
وبالدوران اى بدوران الحكم مع الوصف وهو باطل عندنا فسره
بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صورة وجود الوصف ويسمى هذا
طردا وزاد بعضهم العدم اى عدم الحكم عند العدم ويسمى طردًا وعكسًا
وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين اى فى حال وجود الوصف وحال
عدمه والحال انه لا حكم له اى للنص نظيره ان المرء اذا قام الى
الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب
فعلم ان الوجوب داير مع الحدث وجودًا وعدمًا واعترك مثاله
قوله عم لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل له القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب يعنى ان النص قايم فى حال الغضب

بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء ولا يحل
عند شغله بغير الغضب نحو جوع وعطش مع عدم حكمه الذى هو
اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق المفهوم او بالاباحة
الاصلية او النصوص المطلقة فى القضاء ويجعل من حكم النص المذكور
مجازًا لهم اى للقائلين بثبوت العلية بالدوران ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حق تعالى اما فى حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص
الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من
التمييز بين العلل والشروط المساوية والوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلاقة
ولا يشترط الوجود عند الوجود لها اى للعلية ايضا لان التخلف
اى تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها اى فى العلية ثم العلة عين
ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع
عند من لا يقول به فيكون الوصف جزء العلة ويكون معنى عدم قدح
التخلف المذكور فيها عدم قدحه فى عليتها مع عدم المانع ولا يشترط ط
العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت
بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ثم اشار الى بطلان كلام الفريق
الثالث بقوله وقيام النص فى الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى
بانتفاء بعضه **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة

كاحداث تصرف موجب للملك اى يكون علة لثبوت الملك ولما اتجه
انتقال انكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية
الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب
القصاص عند ابي يوسف ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا
الجنس بانفراده اى من غير الكيل والوزن يحرم النساء بالنص وهو
ما روى انه عم نهى عن الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا
وهى ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسية
لان للنقد مزية على النسية واجاب عن الاخيرين بقوله وكون
الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص الوارد فى الوقاع
وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو
قوله عم لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكال
على ما ذكر وصفتها بالجراى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم فى الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود فى
النكاح هذا مثال اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة مثال
اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم مثال
اثبات الحكم وكصفة الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اى فيما ذكر
نصب الشرع بالرأى ففى اثبات سبب وصفته اثبات للشرع بالرأى
وفى اثبات شرط لحكم شرعى او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه
ابطال الحكم الشرعى ونسخ بالرأى وفى اثبات حكم او صفته ابتدا ء

نصب الاحكام الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء شئ من ذلك واما اذا
كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام عند
الشافعى فان له اصلا وهو الصرف ولجوازه اى لجواز البيع بدونه
اى بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فالتعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله فخر الاسلام وكلامه فى هذا المقام
مضطرب فانه قال فى اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
فى الشرع اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به فلا مساغ
لان يكون مراده مما تقدم ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا
وعلى تقدير ان يكون مراده لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا
كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة
فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان
ع هذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان علتها المعنى اخر يصلح
للتعليل اى لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا وملائما فكل شئ يوجد
فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة
بالقياس لان العلة بالحقيقة ذلك المعنى المشترك وان لم يثبت ذلك
فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب
ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس

فصل القياس جلى وخفى فالخفى ما يطلق عليه

الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا وقع في مقابلة
قياس جلي الذي سبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة
ثم انه غلب في الاصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب
اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق
الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي
شايع وهو حجة لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا وبعض الناس انكروه
ويرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى
لانكاره من حيث المعنى واما التسمية فلا تصلح مرجحا للانكار اذ لا مشاحة
في الاصطلاح لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان
واما بالاجماع كالاستصناع واما الضرورة كطهارة الحياض والابار
واما بالقياس الخفي وذكر واله اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي
تاثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها
بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي اذا نظر اليه يرى
صحته في بادي الراي ثم اذا نوّل حق التامل علم انه فاسد والقياس الجلي
قسمين ما ظهر ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم اليه وجه
القياس معنى دقيق يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول
ذلك اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على اول
هذا اي على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر
لا الظهور وثاني هذا اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر
صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في
مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور
سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر
والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني
من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تم جعل الركوع متما
السجدة في قوله تم وخر راكعا اي سقط ساجدا لا استحسانا لان الشرع
امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادى بالركوع فعملنا
بالصحة الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا اي في
التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا
في ذراع المسلم فيه فني القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم
فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان
لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لان الذراع وصف
لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وذا لا يوجب
التحالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا
لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا
يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس والاستحسان
في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين اورد
الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس

والاستحسان الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض وهو في صور اربع
لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون الاستحسان قوي الاثر
والقياس ضعيف الاثر واما في الصور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان
على القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر
فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين
فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
صحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح كل استحسان
وثانيه مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر
والباطن يرجح عليهما اي على القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
وثانيه مردود بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف
النوع وذلك في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
من القياس فما ظهر فساده في هاتين الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل
تبين صحته اولى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع
اتحاده اي اتحاد النوع سمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر
وفساد الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى كما اذا
تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض

استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك وانما قال ان امكن
لانه لم يوجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه
اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة
لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف
بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر
علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف
مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع
وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض
لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر
واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين
استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
وبين استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين
استحسان كذلك قيل وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق
داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخ اما ان يكون صحيح الباطن
او فاسد الباطن وعلى كل من التقديرين لا يخ من انه اذا تؤمل حق التأمل

يتبين صحته او يتبين صحته فساده واذا كان القسمة منحصرة فى هذه
الاقسام فقوى الاثر وضعيفه لا يخرج من احد هذه الاقسام قطعًا
وفيه نظر لانا لا نسلم ان قوى الاثر لا يخرج من احد هذه الاقسام لكن
باعتبار آخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام ضرورى فيما اذا اقسم
الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة والمستحسن بالقياس الخفى
يتعدى الى صورة اخرى لا المستحسن بغيره من الاثر والاجماع والضرورة
لانه معدول عن سنن القياس مثاله ان فى الاختلاف فى الثمن قبل
قبض المبيع اليمين على المشترى فقط قياسا لانه المنكر وحده لانه لا
يدعى شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلى على ساير التصرفات
وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى ى
من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر فى المتن
لانتهاءه مما تقدم فيتعدى الى الوارثين الى وارثى العاقدين اذا اختلفا
فى الثمن بعد موتهما والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة
قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ
واما بعد القبض فثبوته اى ثبوت التحالف بقوله عم اذا اختلف المتبايعان ٥
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيا والمراد بالترادّ ردّ
المأخوذ او ردّ العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما يأتى فى تخصيص
العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا فصل

فى دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة ة
منه النقض وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم ودفعه اى الجواب
عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة فى صورة النقض نحو خروج ج
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل الذى لم يسل من رأس الجرح
فيمنع الخروج فيه لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك
الا عند السيلان وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك
المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر
لان الحكم متخلف فى غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك
عندكم فيمنع ملك بدله اى بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا
عن العين بل عن اليد الفائتة والثانى منع معنى العلة فى صورة النقض
اى المعنى الذى صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعنى ان الوصف بواسطة معناه
اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف
دون التطهير الحقيقى نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض
بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير
حكمى غير معقول ولاجله اى ولاجل انه تطهير حكمى غير معقول لا يسن
فى المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث فى
المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول

الثالث ما لو اهو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض وذكر فخر الاسلام امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض
وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصايل يعني انه لا يسقط
عصمة الجمل الصايل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه فنوقض المتجا ضة
فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه لا يكون
ملك بدل المغصوب علة بملك المغصوب في المدبر ومال الباغي فان
العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان
فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب فخر الاسلام
في الاولين بالمانع انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن
لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال البا غي
لم ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغي والضابط المنتزع
من هذه الصورة وهي صورة ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة
حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع في صورة الصايل والنقض
مال الباغي ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة
هنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو الجمل
الصايل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على
المخمصة ان هذا العارض لا يرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في
المخمصة فبقي العصمة في الجمل الصايل فيجب الضمان فنوقض بصورة

كمال الباغي فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام
بان الرافع للعصمة في مال الباغي شيء اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا
بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر فلا يكون ذلك من صور الدفع
بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب
الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التاثير
والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم
القدرة على الماء فانه يوجد القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة
ومع ذلك لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض
التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تأخر عن الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة
بكل حال نحو الدم خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اي فان الخارج النجس حدث
ثمه اي في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك
الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين
يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدايم ثم اعلم ان
تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة
النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة

من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا يقولون
العلة توجب والتخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نجعل
عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم عند وجود
المانع لعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام
واختاره المص والحاصل في تعليل الجدوى لهم في جواز التخصيص القياس على
الادلة اللفظية كالعام فكما ان التخصيص ثمه لا يقدح في حجية العام كذلك
هنا لا يقدح في علية الوصف والثابت بالاستحسانات فانه مخصوص
عن القياس الجلي ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين
كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع وذكروا ان جملة ما يوجب
عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع
الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او ما نخ
من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط فان السبب
وهو البيع وجد فيه والشرط دخل على الحكم وهو الملك ودخوله عليه اسهل
من دخوله على الاول لانه يستلزم الدخول عليه بدون العكس او من تمامه
كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع فيه
صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند
عدم الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واستد حتى صار بعا له وامن
فان قلت ان اريد بالحكم القتل فما ذكر غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم

ح قلت بل المراد الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومته المرمي فالا ند
مال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضا لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فجعلنا بعدم
اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث
الاخر ولذلك لم يقل المص ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة
ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجازي مستلزم له وهو من خواص اللفظ
فيختص بها وفيه نظر لانا لا نم ان التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز بل التخصيص
في الالفاظ كذلك وترك القياس اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا
لانه اي لان القياس ليس بعلة ح لان من شرطه ان لا يعارضه دليل اقوى
منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء
على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم
المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع
لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك
علم انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم
المانع حاصل عند وجود العلة فهو اي عدم المانع اما ركنها او شرطها
فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في الغلبة
سواء استلزمت الحكم ام لا ونمنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل
مع شرايطه ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة

كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال
وصف الاطلاق او لنقصان اى لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او
شرايطها مع الجرح علة للانتقاض اى لانتقاض الوضوء وهذا اى عدم الجرح
معدوم في المعذور فلا يكون علة ومنه اى من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير
العلة والا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه ولا شك ان
ما يثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على
ظهور التأثير ولا تأثير في نفس الامر لا على التأثير في نفس الامر وما ثبت
فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود
الحكم ويسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجود علة
اخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث
ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في
الفرع قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في
موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا كـ
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل
يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط
في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير
ولانه اذا ثبت علية المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق فهو يلزم
ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم

لكن ان انتفى في الفرع ما نفى الثبوت الحكم فيه يضره ويكون قادحا في العلية
وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد
على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام
يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد
على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على
سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقولك ان في اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطله فيرد فان قلنا
بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله يمنع توجيه هذا الكلام
فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان
حكم الاصل هو البطلان فلا نم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف
وان كان التوقف ففي الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله
في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ
لا قدرة فيه اى في الخطاء على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور
الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه لا يقبله الجدلي فنورده
على سبيل الممانعة فنوجبه هذا ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا
عن القود يعني المال شرع خلفا عن القود لان الاصل يوجب القود لكن
لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب
المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمته اياه اى مزاحمة

وهو ما يكون المنع جنسيا على مذاهب

المال القود فلا يكون الحكماء متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة
الدليل اما مع السند او بدونه فهي اما في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرته
من الوصف الجامع علة او صالح للعلية ولا بد في الجامع من ظن العلية
والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا
والمناظرة عبثا فاحتاج المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال
ان لا يكون العلة هذا اي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية
بل غيره كما ذكرنا في حل الحر للعبد عبد مخاطب تقبل به الحر كالمكاتب فقيل
لا نسلم ان العلية في الاصل كونه عبدا بل الجهالة المستحق ان السيد او الوارث
واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل
واوصاف العلة كلها ما مر ومنه المعارضة قوله واعلم ان المعترض
اشارة الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم
المعارضة وفيه تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات ان المنع والمعارضة
لان غرض المستدل الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بتصحيح
مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب
الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل وعدم سلامته يكون
بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها او بمنع ثبوت حكمها فما لا يكون
من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع

من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة اما ان
يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض ان منع مقدمة الدليل
يسمى ممانعة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل النظر
المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه
وعند الاصولي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع
عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند او سلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم
بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته الاولى يسمى معارضة
في الحكم والثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا
على ان العلة للحكم هو الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله
بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل
المعلل وان كان بزيادة شيء عليه يفيد تقريرا او تفسيرا لا تبديلا
وتغييرا وهو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان دل دليل المعترض على نقيض الحكم
بعينه فقلب انما سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد
ما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض صوم فرض فيستغني عن
التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هنا اي في صوم رمضان تعيين

قبل الشروع في الصوم من الله تع وفي القضاء تعيين بالشروع من جهة
العبد وكقوله مسح الرأس ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على
الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا دل دليل المعترض على
حكم آخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا ماخوذ من
عكست الشيء رددته الى ورائه على الطريقة الاولى كقوله في صلوة
النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فان
كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج
فلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي فيها لا تجب
بالشروع فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان الشروع
مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك لزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما
واللازم بطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل هنا على
انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة عدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول اي القلب اقوى من هذا اي من
العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو شمول
بما لا يعنيه وايضا جاء المعترض بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول
الوجود وشمول العدم واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه
اي ولان الاستواء يختلف في الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل

حكم الاصل في الفرع ففي الوضوء وهو الاصل الاستواء بطريق شمول
العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو الفرع
الاستواء بطريق شمول الوجود اي الوجوب بالشروع ايضا
واما بدليل آخر عطف على قوله واما بدليل المعلل وهو معارضة
خالصة وهو اي المعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير
او يثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فنقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف
وهذا اي الوجه الاول الذي نظيره قوله المسح ركن في الوضوء
اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وكقولنا
في المعاوضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغير ما في صغيرة
لا اب لها صغيرة فيصح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا
يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير
لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر
العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق
الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي
ولاية الاخ لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع من جهة
ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة ونفي ولايته يستلزم
نفي ولاية العم وغيره فهذا مثال الوجه الثاني من المعارضة
وكالتي مثال الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء

الزوج الاول فهو احق بالولد لم يقل عندنا لانه قول مرجوع عنه
لابي حنيفة لانه صاحب فراش صحيح فقال الزوج الثاني صاحب فراش
فاسد فيستحق بالنسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت
حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش
لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى
بالاعتبار لا يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان كون الولد منه ثابتة
غير متيقن عندنا واما الثانية فهي ما فيه من معنى المناقضة وهو ان يجعل
العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه
اسفله وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف
معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها اغلظ واذا وجب في البكر المائة
يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما يجلد
بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فجعل المعلل جلد البكر علة الرجم الثيب

والمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع
والسجود فرضا في الاخريين والمخلص من هذا الايراد بالمخلص الجواب
عن هذا القلب بل يريد الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكمين على سبيل
التعليل اي تعليل احدهما بالاخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود
الاخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل
وجه اذ لا يتصور ذلك المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه
نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة
والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج
انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع تطوعا وفيه فيقول المعترض
الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت
التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب
القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو
الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة
فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي
فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فيقول
الولاية شرعت للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر
والثيب فيها سواء فلا نقول الولاية في المال علة للولاية في
النفس بل نقول كلاهما شرعتا للحاجة فيكونان متساويين
فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى وهذه المساواة غير ثابتة

فى المسئلتين الاولين اما فى المسئلة الرجم فلان الجلد والرجم ليسا
سواء فى نفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا فى شروطهما
حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال
بوجود احدهما على وجود الاخر واما فى مسئله القرأة فلان الشفع
الاول والثانى ليسا سواء فى القرأة لان قرأة السورة ساقطة
فى الشفع الثانى وكذا الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما ذكر وا
فلا يمكن للشافعى التخلص عن هذا القلب ويمكن لنا التخلص عنه فى مسئله
الشروع فى النفل فى الثيب الصغيرة ومنها خالصة ليس فيها
معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل على نفى علية ما اشتبه
المعلل بمقبوله واذا ثبت علية وصف المعلل وظهر تأثيره لانه ما
ثبت قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون سابقا عليه وصف اخر موجبا
لزوال الظن بعليته وصف المعلل استقلالا وان اقام الدليل
على علية شئ اخر فان كان العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا
قلنا الحديد بالحديد موزون يقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية
دون الوزن ويقبل عند الشافعى لان مقصود المعترض ابطال
علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر يحتمل ان يكون كل
منهما مستقلا بالعلة وان يكون كل جزء علته فلا يصح الجزم
بالاستقلال وكذا اذا كانت العلة متعدية الى مجمع عليه لا يقبل

كما تعارضا بان علة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره
فلا فائدة له الا نفى الحكم فى الجيص لعدم العلة وهى لا تفيد ذلك
لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل ح يحتمل
ان يكون جزء علة وهذا كاف فى غرض المعترض اعنى القدح فى عليته
وصف المعلل وان تعدى الشئ الاخر الذى ادعى المعترض عليته
الى فرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر الاجماع من المعلل والمعترض
على ان العلة احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية
لما وقع خلاف الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر
بناء على ان العلة واحدة لا غير لا عند الفقهاء لانه ليس بصحة احدهما
ناش فى فساد الاخر وجواز فساد احدهما على تقدير صحة الاخر
لا يجدى فى دفع ما ذكروا ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف
فى لزوم البطلان فتدبر **فصل** فى دفع العلل
الطردية وهى ما ثبت عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا
وعدما والمراد بها هنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح
الحصر فى المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع القول بموجب العلة
وهى التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود
وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اى يجعله مضطرا الى القول بمعنى
مؤثر فى دفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض

اذ لا فائدة لاهل النظر

يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اى البعض
ربع الراس او اقل منه والاستيعاب تثليث وزيادة وان عسر وقال
يسن تكراره ثلث مرات نمنع ذلك فى الاصل اى لا نسلم ان الركنية
توجب هذا بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة بالاطالة لز
كما فى القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله
الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض وهنا اى فى
مسح الراس المحله وهو الراس متسع يمكن التكميل بدون التكرار على ان
التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغير المشروع زيادة توضح لكون المسنون
هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على التقدير الاول
قول بموجب العلة وعلى التقدير الثانى ممانعة والتفصيل ان نقول
ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان
الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات
نمنع هذا فى الاصل وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين فسلم
موجبه لكن الاطلاق تعيين لانه باطلاقه ينتظم تعيين الشارع
وكقوله المرفق لا تدخل فى الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا يدخل تحت الثانى الممانعة وهى اما
بالوصف بان تمنع الوصف الذى يدعى المعلل عليته فى الاصل او فى
الفرع كقوله فى مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة
متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نم تعلقها

بالجماع بل هى متعلقة بالفطر على وجه يكون جناية كاملة وكقوله
فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم
كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات والجواز
عند تفاوت الاجزاء هذا يدل على جواز المجازفة بالذات بحسب
الاجزاء فان بيع القفيز بالقفيزين جائز مع كون عدد حبات احدهما
اكثر وان ارادهما اى المجازفة بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه
اى فى المعيار ونحن لا نم ثبوتها فى الفرع اعنى بيع التفاحة بالتفا حتين
فانه لا يدخل تحت الكيل والمعيار واما الممانعة فى الحكم ان يمنع ثبوت
الحكم الذى يكون للوصف علة له فى الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذى
يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الاصل كما فى هذه المسئلة
اى مسئلة التفاحة بالتفاحتين ان ادعيت حرمة تنتهى بالمساوات
لا نم امكانها فى الفرع لما ذكرنا الان وهذا اشارة الى المنع الاول
وان ادعيتها غير متناهية بالمساوات لا نم فى الصبرة لانهما اذا كيلا
ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز وهذا اشارة
الى المنع الثانى وكقوله فى صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول بعد التعيين اى ان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نم ذلك فى الاصل
وهو القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلا نم ذلك
فى الفرع وهو صوم رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته مستعينا

بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تقبيل النية قبل صيرورته
متعينا لانه ح يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في صلوح
الوصف للحكم فان الطرد بط عندنا كما مر واما الممانعة في نسبة
الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية
كابن العم فلا نم ان العلة اى علة عدم العتق في الاصل اى في ابن
العم هذا اى عدم البعضية كابن العم فلا نم ان العلة اى علة عدم
العتق فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد
علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نم ان العلة
في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه
يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن
ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو
فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير تاما
هو اى فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام
كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين اذا اسلم
احدهما قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فجعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا
يعرض الاسلام على الاخر وان اسلم فهو له وان ابى يفرق بينهما في
الحال سواء دخل او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد

احدهما اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فجعل الردة علة لابقاء النكاح
بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان
قبل الدخول او بعده قبل ثم تتميم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد
الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة وافرده لا يصلح
عفوا ولا يذهب عليك انه لا تعليل ح ولا فساد وضع غايته انه
لو قيل ان النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية
للنكاح ولا بقاء للشيء مع منافيه لكان استدلالا على بطلان
بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق لمقصود المقام اذ ليس
فيه بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكقوله
اذا صح باطلاق النية يقع عن الفرض وكذا بنيته عند الشافعي لان
مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف
الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض دل
على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بالمعنى
المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهو مما لم يقل به احد
وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد وهذا ما ذكره بقوله
فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على
المطلق وهو خبط وكقوله المطعوم شيء ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج
اليه فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه

يشترط له الشهود ويتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق
بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى
اوسع كالماء والهواء ففى ترتيب اشتراط التعاقض فى تملك المطعوم
على كونه ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة وهى تلجئ اهل الطرد
الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان فى
النية فينقض بتطهير الخبث عن البدن او الثوب فيضطر الى ان يقول
الوضوء تطهير حكمى كالتيمم اى تعبدى غير معقول فيشترط النية
تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقى فيقول
المعترض نعم الوضوء تطهير حكمى بمعنى ان النجاسة حكمية اى حكم الشارع
بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيل الماء كما يزيل الحقيقة
فهى اى فى النجاسة غير معقول بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك ذلك
فى غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة
من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بادراك شئ
وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر فى القياس
هو المعقول بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان
يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين فى الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث واما قول
صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول
فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها

عن السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وانه ليس بتعبد محض للعقل على سببه ولا يلزم من قوله صاحب الهداية
قياس المايعات على الماء فى دفع الحدث كما صح قياسها عليه فى دفع
الخبث بناء على ان عدم معقولية النص هنا مفقود على قوله لانا انما
يصح القياس فى المايعات على الماء فى دفع الخبث باعتبار انها مزيلة
قالعة للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد فى الحدث لانه امر مقدر لا
يتصور قلعه لكن تطهيرها بالماء معقول لما بينا بخلاف التراب
لانه فى نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية بل يحتاج الى
النية فى ذلك اى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو
بل يحتاج اليها فى صيرورته قربة والصلوة يستغنى عنها اى عن
صيرورة الوضوء قربة كما فى سائر شرائط الصلوة فانها لا يتوقف
على وضوء هو قربة وانما يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح
فلحق بالغسل تيسيرا وظيفة الرأس كانت هى الغسل لكن بدفع الحرج
اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل فان
قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها
بالماء معقولا تقريره ان المتصف بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع
جميع البدن فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء الذى
هو اقل البدن وخصوصا غير مخرج النجاسة الحقيقية ليست
بمعقوله فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم قلنا لما اتصف

انصف البدن بها اى بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع لان
الشرع حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض
فوجب غسل جميعا لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج والى هذا
اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج وبقى
غسل الاطراف الاربعة التي من امهات الاعضاء فلا يكون غسل
تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب النية وابقى على الاصل في غير
المعتاد كالمنى والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البدل
والغايط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى
بالبعض وفى هذا الفصل فروع آخر مذكورة في اصول فخر الاسلام
طويتها مخافة التطويل الى الزيادة على المقصود لا لغاية فان
مقصود الاصولى ليس معرفة فروع الاحكام ويكفى في توضيح
المقصود انه مثال او مثالين **فصل** في الانتقال
اى انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه
ان كان في غير علة وحكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث وهو
انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول وح اما ان يكون في العلة
فقط او في الحكم فقط او فيهما جميعا واشار الى هذا الاقسام
بقوله ولا يخ ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته اى علة القياس
او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول
اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل

الى حكم آخر كذلك اى يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى
اى لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال في العلة
والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول صحيح كما اذا
قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه سلط
على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج اثباته فهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل
باخر كما في قصة الخليل ع م وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه
ترك هذا الكلام واشتغل بآخر وان كان دليلا على الكلام
الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال
ان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالى
باى دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى
بعد ذلك انقطاعا في عرف النظار ولئلا تطول الكلام بالانتقال
من دليل الى دليل والغرض وهو اظهار الصواب لا يحصل وفيه
نظر واما قصة الخليل ع م فان الحجة الاولى وهو قوله ربى الذي
يحيى ويميت كانت ملزمة والتعيين عارضه بامر بط وقوله انا
احيى واميت فالخليل ع م لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم
انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا نزاع في جواز مثل
هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ والاقاله
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه اذا باع

وهو اظهار الصواب [illegible]
لان الغرض [illegible] بالانتقال
الانتقال من دليل الى دليل [illegible]
[illegible]

اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر
عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفا[رة]
بل يمنعه نقصان الرق فنقول الرق لم ينقص وثبت هذا اى عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصا[نا]
فى الرق وان اسناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع من الانتقالات
كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما
صحيحان والرابع احق لان العلة التى اوردها يكون تامة فى قطع
الشبهات بلا احتياج الى شئ اخر وان ننقل الى الحكم لا حاجة اليه
او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل بالجملة وهى تشتمل على ابواب
وفصول **فصل** فى الحجج التى تصلح للدفع دون الاثبات
وتلقيبها بالقاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا اختلاف فى صحتها
نظرا الى الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان فى
الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعى والمزنى
وابى بكر الصيرفى خلافا للحنفية والمتكلمين فى كل شئ نفيا كان او اثباتا
ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك فى بقائه اذا لم يقع ظن بعدمه
وعندنا حجة للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدمه مستند الى عدم دليله
والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات
كحيوة المفقود فيرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث من باب
الدفع فثبت به والصلح على الانكار اى مع الانكار المدعى عليه لا يصح

عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به
اى بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع
فثبت به والصلح على الانكار اى مع الانكار المدعى عليه لا يصح
عنده فيجعل براءة الذمة وهى الاصل حجة على المدعى بمنزلة اليمين
فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وليس هذا حجة لدفع الحق حتى
يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعى واثبات براءة
المدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصح
حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح
ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره
المشترى لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابتة بالاستصحاب
فلا يكون حجة على المشترى فيجب البينة على الشفيع على ملك
المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم
فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا فالقول قول المدعى وهو
المولى عندنا لان العبد يتمسك بالاصل فان عدم الدخول
هو الاصل فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى له ان بقاء
الشرائع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقائها
ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء وفى
العكس يحكم بالحدث واذا شهد وا انه كان ملكا للمدعى يحكم بالمالكية
له مع وقوع الشك فى طريان الضد فانه حجة للاجماع على اعتبار

الاستصحاب فی کثیر من الفروع ولنا ان الدلیل الموجب للحکم لا
یدل علی البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان البقاء غیر الوجود وفیه
نظر لانه ان ارید عدم الدلالة بطریق القطع فلا نزاع وان ارید
بطریق الظن فمم ودعوی الظهور فی محل الخلاف غیر مسموع ثم
ان ما ذکره نصب الدلیل فی غیر محل الخلاف لان الخصم لا یدعی ان موجب
الحکم یدل علی البقاء بل الدال علی البقاء هو سبق الوجود مع عدم
الظن المنافی بمعنی انه یفید الظن البقاء بل الدال علی البقاء
هو سبق الوجود مع عدم الظن المنافی بمعنی انه یفید الظن البقاء
والظن واجب الاتباع فبقاء الله نع بعد وفاته عم لیس بالاستصحاب
بل لانه لا نسخ لشریعته بالاحادیث الدالة علی ذلك وفیه نظر
لما عرفت فیما تقدم ان طریق زوال الحکم الشرعی غیر منحصر فی النسخ
واما فی حیوته علیه السلام فقد من جوابه فی النسخ من ان النص
یدل علی شرعه موجبة قطعا الی زمان نزول الناسخ وعدم بیان
النبی عم للناسخ دلیل علی عدم نزوله اذ لو نزل لبینه قطعا لوجوب
التبلیغ والتبیین عم والوضوء والبیع والنکاح ونحوها یوجب
حکما ممتدا الی زمان ظهور مناقض کجواز الصلوة وحل الانتفاع
والوطی لان الثابت بیقین لا یزول الا بیقین مثله وهذا من
فروع کون الاستصحاب حجة للدفع وقد تقرر انه لا خلاف فیه
ومنها ای ومن الحجج المذکورة بحکم الحال رب الطاحونة مع المستاجر

اذا اختلفا بعد مضی المدة فی جریان الماء وانقطاعه ولا بینة
یحکم الحال فان یحکم الحال عند عدم دلیل آخر واجب فان کان جاریا
فی الحال کان القول قول رب الطاحونة والا ای وان لم یکن جاریا
کان القول قول المستاجر وهو ای یحکم الحال یصلح للدفع دون الاستحقاق
فلو مات مسلم وجاءت امراة الذمیة مسلمة وادعت الاسلام قبل موته
وانکرته الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون ویشهد لهم ظاهر
الحدیث ولا یحکم الحال لان الظاهر لا یصلح حجة الاستحقاق من هنا
ظهر ان یحکم الحال ایضا من وجوه العمل بالظاهر ومنها ای من الحجج
المذکورة اضافة الحادث الی اقرب الاوقات من جملة ما یتمسك
به للدفع دون الاستحقاق ان یضاف الحادث الی اقرب اوقات
حدوثه فانه الاصل فی الحوادث وقد تمسك به زفر فی اثبات
الاستحقاق علی ما افصح عنه هذه المسئلة مات ذمی فجاءت
امراة مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت
الی اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت فی الحال فثبت
فیما مضی تحکیما للحال وهو ظاهر معتبر للدفع وما ذکره ایضا
ظاهر یصلح للدفع الا انه اعتبره للاستحقاق ولا یصلح له قبل من
الحجج الفاسدة التعلیل بالنفی کما ذکر فی شهادة الفساد ای فی المتعة
فی دفع علل الطردیة والاخ من الاخ لا یعتق علی اخیه عند الدخول
فی ملکه لعدم البعضیة کابن العم فانه یمکن الوجود بعلة اخری

الا ان ثبت بالاجماع او النص ان له علة واحدة فقط فانه ح يلزم
من عدمها عدم الحكم كقول محمد في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه
لم يغصب فانه لا يصلح ان ثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان
علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة
واحدة بالاجماع او النص هو استدلال صحيح والا فليس من جملة الحجج
الشرعية اذ لم يقل احد بحجيته بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة
الاقيسة الطردية وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح
فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها وقول زفر في غسل المرافق
مرجعه الى التمسك بالاستصحاب لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب
تقديره ان الغايات ما يدخل تحت المغيا ومنها ما لا يدخل فلا يدخل
في المرفق تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم وجوب غسله
وقد مر ان الاستصحاب حجة في الدفع **باب المعارضة**
والترجيح هو في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان
القوة لاحد المتعارضين على الاخر اذا ورد دليلان يقتضي احدهما
عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد احترز به عما يقتضي حل وطي
المنكوحة وحرمة امها ولا بد ههنا من اشتراط امور اخر مثل اتحاد
المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اريد
بما ذكر اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون
النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة الى الاشتراط

امر زايد وذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص
على ما هو ملاك الامر في هذا الباب فان تساويا بان يكونا
ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما متواترا والاخر
مشهورا لانهما قطعيان ويكون احدهما اقوى بوصف هو تابع
كخبر يرويه عدل فقيه وخبر يرويه عدل غير فقيه فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية وان كان اقوى بما هو
غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض
فلا يقال النص راجح على القياس فهذه ثلث صور ففي الاول معارضة
ولا ترجيح لعدم التعارض فلا يقال النص راجح وهذا جائز اذ
لا مانع من ذلك الحكم ح التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح
وهذا جائز وفي الثالثة لا معارضة ولا ترجيح من قوله عم متعلق
بقوله رجحان زن وارجح قال للوزان حين اشترى سراويل
بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن والمراد
الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الدين فيحصل ذلك
الفضل القليل عند الابه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة
والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين الاخيرتين
واما حكم الثالثة فما ذكره بقوله واذا تساويا قوة سواء تساويا
عددا او لا ففي الاجماع اي في معارضة الاجماع الاجماع
يتعين البدليل على ما ياتي بيانه والكتاب والسنة اي في معارضة

الكتاب والسنة السنة والسنة الكتاب يحمل ذلك اى ما وقع فى صورة
التعارض على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه تنزه
الجهل والشرع منزه عنه لكنا لما جهلنا المتقدم توهمنا التعارض
ولا تعارض فى الواقع فهو اثر جهلنا فان علم التاريخ جوابه محذوف
وهو يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا بطل التخلص بدفع المعارضة
والجمع بينهما ما امكن باعتبار التخلص من الحكم الى المحل او الزمان ويسمى
ذلك عملا بالشبهين فان تيسر ذلك فيها والا يترك العمل بهما
ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس مثال المصير الى السنة
عند تعارض الايتين كقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله
فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فانهما تعارضا فصرنا
الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال
المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير
ان النبى عم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت
عايشة رضه عنها ان النبى عم صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فصرنا الى القياس على ساير الصلوات واقوال الصحابة
فان القياس وقول الصحابى فى مرتبة واحدة يعمل بايهما كان بشرط
التحرى وعند من اوجب تقليد الصحابى يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس
وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين قياسين اذ لا يتصور فيهما
التقدم والتاخر ولا بين الاجماع ودليل آخر قطعى من الكتاب والسنة

لان الاجماع لا ينعقد مخالفا للنص ان امكن ذلك والا يجب تقرير
الاصل والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما فى سؤر الحمار
حيث تعارض فيه الاثار روى عن ابن عمر رضه انه نجس وروى
عن ابن عباس انه طاهر والاخبار روى عن جابر ان النبى عم سئل
انتوضا بماء افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى
انس رضه ان النبى عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا
يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما
تعارضت الادلة بقى الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا
بيقين والمتوضى محدثا كذلك فلا يزول بالشك واحد منهما
وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه لا يلزم ترجيح الحكم بزوال الحدث
اذ لا معنى للطهورية الا هذا وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية
لا تقرير للاصول وان لم يكن بد من ارتكاب عدول عن الاصول
ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية فى الحال والحدث فى المتوضى
وهو اى التعارض فى الكتاب والسنة اما بين ايتين او قراءتين
فى اية كقراءتى الجر والنصب فى قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم
فان الاول يقتضى مسح الارجل والثانية تقتضى غسلها وما قيل
ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين
اذ المسح لا يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفايدته
التحرز عن الاسراف المنهى عنه فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكنها ينبه

على وجوب الاقتصاد كانه قيل فاغسلوا ارجلكم غسلاً خفيفاً
شبيها بالمسح منه وان التثليث فى غسل اعضاء الوضوء سنة
والاسباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور
بنا فى ذلك او سنتين اواية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص اما
من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه اعتبر فى التعارض الاتحاد
فى هذه الاشياء فالمخلص بان يدفع الاتحاد فى واحد منها اما الاول
اى المخلص من قبل الحكم فاما ان تنوع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا
باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين المدعيين
بحجتهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين
لما انتفى بالاخر كقوله تع لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن
يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع اخر لا يواخذكم الله باللغو
فى ايمانكم ولكن بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو فى الاية الاولى
ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه به فيها واللغو فى الاية
الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد قول يكون له فى المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو
فى الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة اذ هذه اليمين الشرع وعن
تحقيق البر والصدق لقوله تع لا يسمعون فيها لغوا وقوله تع واذا
سمعوا اللغو فاوجب عدم المواخذة اى الاية الثانية تقتضى عدم المواخذة
فى الغموس والاية الاولى تقتضى المواخذة فيه لانه من كسب القلب

والمواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض فى الغموس فجمعنا
بينهما بان المراد من المواخذة فى الاية الاولى المواخذة فى الاخرة
بدليل اقترانه بكسب القلب وفى الثانية فى الدنيا اى بالكفارة
اى لا يواخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويواخذكم بها فى المعقودة
ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام عشرة مساكين وهذا تنبيه
على طريق دفع المواخذة فى الاخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقد
فوجد دفعه وستره اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذ ثان
اندفع التعارض والشافعى يحمل المواخذة فى الاية الاولى على المواخذة
فى الثانية اى المواخذة فى الدنيا حتى اوجب الكفارة فى الغموس
ويحمل العقد فى الثانية على كسب القلب الذى ذكر فى الاية
الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الاية الاولى
وهو السهو ويكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الايتين
واحدا وهو نفى الحكم وهو الكفارة من اللغو واثباتها على المعقودة
والغموس وذلك لان كسب القلب منه والعقد محمل فيحمل على المفسر
ويندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله يلزم
ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقى من غير ضرورة بخلاف
ما قلنا فانه فى عرف الشرع حقيقة فى قول يكون له حكم فى المستقبل
وايضا الدليل الدال على ان المواخذة فى الاية الاولى هى المواخذة
الاخروية وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة فى القلب

اندفع بهذا ما قاله الشافعى من النظر فيه

بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة
في القتل خطاء وهو يحملها على المواخذة الدنيوية في الايتين
قيل لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب
وهو السهو الخالي عن القصد وهو ظاهر في الاية الاولى بدليل
اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يواخذكم بالغموس الذي يدع الديار بلاقع بل اللائق
ان يقول لا يواخذكم الله بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا
ان نسينا او اخطانا والمواخذة في الصورتين في الاخرة لان الاخرة
دار الجزاء والمواخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة
واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد
المواخذة في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم
المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة
عن الغموس فالاية الاولى اوجب المواخذة على الغموس والثانية
لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت
الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان
يحمل على تغاير المحل كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف والتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال المستفاد
من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا
المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانا

اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى
الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول
فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل
المحرم ناسخا للمبيح فان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد
لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم متقدما
على المبيح تكرر النسخ اذ ح يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي التكرار المذكور لا يثبت
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
للحرمة بعدها ناسخا وانما يكون ناسخا لو ورده في الزمان المتقدم
دليل شرعي دال عليها وذلك غير مسلم ولو قيل بدل قوله ولو جعلنا
على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على العكس تكرر التبديل احدهما
تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة سيدفع لسماح النظر
فتدبر قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل
الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يترك
سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء
على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء
كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجب المحرم
وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد

والوثوق على شيء منهما وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الانتفاع
به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي كان الانتفاع
به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع الا عند من جوز تكليف
ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد له
دليل المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة
وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة
البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي
ومحل الخلاف الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن
وقبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب
والمندوب والمحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فنقول
فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك
فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس
بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن
وقبح ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان
المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه وان اردت
العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما التوقف
فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي

الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو تامل

التصديق بثبوت الحكم اي لا ندري اذ هناك حكما ام لا واما
بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة
اي لا ندري ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فباطل لانه جزم بعدم
الحكم لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه
واما الثاني فرد بانا نعلم قطعا ان الله تعالى في كل افعال فعل حكما
اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم
بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم وعدمه وهو
لا يوجب الاباحة واما الثالث فقيل انه حق اذ التقدير انه لا
دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة
من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا
خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا
علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم
العقاب فكيف يتساويان ولقوله صلى الله عم عطف على قوله لان
قبل البعثة اي ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال
اما اذا كان احدهما اي احد النصين مثبتا والاخر نافيا فان كان
النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل يعرف
بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح
فانه لو جعل الثاني اولى يلزم تكرار التبديل بل بتغير المثبت للنفي
الاصلي ثم الثاني للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم

ولان المثبت موسس والباقي مؤكد والتاسيس من التاكيد وان
احتمل الوجهان اى معرفة النفي بدليل ومعرفة بغير دليل بل بناء
على العدم الاصلي ينظر فيه اى في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان الاثبات
اولى فما روى انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى
انه عم محرم ناف هذا نظير النفي الذى يعرف بالدليل وذلك
ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بالرواية الثانية خلافا للشافعي
تمسكا بالرواية الاولى فانه اتفقوا اى وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم
على انه لم يكن في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عم كان في الاحرام
او في الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل والاول ناف
والثاني مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات
فكلاهما سواء فرجح بالراوى فراوى انه محرم عبد الله بن عباس
ولا يعدله يزيد بن الاصم وهو راوى انه حلال ثم ذكر
نظير النفي الذى لا يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت بريرة وزوجها
حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف لان معناه ان رقبته لم
يتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك عيانا
بل بناء على ما كان فالمثبت اولى فالامة التى زوجها حر ان اعتقت
ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لترجح رواية انها
اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذى يحتمل الوجهان بقوله

واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان
نفيا ويدرك بظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان
اخذ باناء طاهر من الماء الجارى ولم يغب عنه اصلا ولم
يلاقيه نجاسة فان اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته
فيسال فان تبين وجه دليله كان كالاثبات والا بل تمسك
بالظاهر فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على
النفي يعنى ان الشهادة على النفي انما يقبل اذا كانت عن احاطة
علم لا ان الشهادة على مثل هذا النفي يعارض الشهادة على
الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على الاثبات مقدمة عليها
ثم ان الشهادة على النفي الذى لم يحط به علم الشاهد غير مقبولة
اصلا لا انها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات
واما في القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة فلا يجوز
اخذ القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل للرأى في
بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس
فيؤخذ بايهما كان من القياس ومن قول الصحابي بعد شهادة
قلبه وذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان حجة في
اصابة الحق ولقلب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطل الدليل
عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي
يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار في مسئلة واحدة قولان

او اقوال واما القولان المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه
ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في الاول انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ
منهما فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وهنا ليس التعارض
للجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين يصيب بالنظر
الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع
للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق
واحد لا غير على ما ياتي فكل واحد من القياسين دليل له في حق
العمل وان لم يكن دليلا في حق العمل وهذا بخلاف النصين فان
الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ

فصل فيما يقع به الترجيح فعليك استخراجه
من مباحث الكتاب والسنة متناه المراد به ما يتضمنها من الامر
والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر
والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
وسندا المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد
ومقبول او مردود وترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه
الراوي وبكونه معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح
المشهور على الاحاد وباعتبار المروي كترجيح المسموع عن النبي عم

على ما يحتمله السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره
لروايته على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر على الاباحة وامر اخار جا كتر
جح
ما يوافق القياس على ما لا يوافقه والكل من ذلك تفاصيل مذكورة في
مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف علية الوصف فيه
بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم بالايماء ترجيح ما يفيد
الظن اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا
على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ثم ان الراجح تاثير العين
ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب فان اعتبار شان الحكم لكونه
المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب ما يتركب
من الجنسين يقدم على المركب من جنسين او مساو ومرجوح وفي المركب
اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه
في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وكل ذلك يظهر بالتامل
في مباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر بعضها والذي
ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير
كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة الحر الذي
له طول الحرة لا يجوز له ان تزوج الامة عند الشافعي فان الشافعي
يقول ترق ماؤه مع غنية عنه كالذي تحته حرة قلنا هذا اي نكاح
الامة طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا
يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد

وهذا القياس اقوى انه امن قياس الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على
الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد
بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضيق من باب الكرامة حيث
منع الشريف من تزويج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز
نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشيء لان رعاية الكرامة
على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضعه بالنقص وهو ان يكون
للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر والارقاق ليس فوق التضييع وهو
جائز بالعزل باذن الحرة اتفاقا على ما نبه عليه المص بقوله وتضييع رد لمذهب الشافعي
الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف حقيقة والارقاق دونه
لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى هذا اشارة الى احد وجهي الضعف
في قياس الشافعي ثم اشار الى الوجه الاخر بقوله ونكاح الامة لمن له
سرية جائز عنده مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء
مع غنية عنه فهذا الوصف غير منعكس لوجوده هنا مع جواز النكاح
وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل النكاح
للامة عند الشافعي فكذلك اذا كان سرية او ام ولد وكما في نكاح ح
الامة الكتابية عطف على قوله كما في القياس فانه يقول الشافعي
الرق من الموانع لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة صرح بذلك في الهداية
على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي
الكفر والرق فيصير كالكفر بلا كتاب ويقوى المنع ككفر المجوسية

فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية
والجامع الكفر كما ذكر وعلى ما اذا كان تحته حرة قوله ولان التصور
سندفع باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة الجامع في القياس الثاني
والجامع ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وعلة اندفاع الضرورة
باحلال الامة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم
على ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على العبد
المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا هو اي دين الكتابية من يصح معه
للمسلم نكاح الحرة التي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة
التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى لان الرق منصف لا محرم
كالطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوان
والجماد بواسطة الكفر في هذا التشبيه قلنا انه مال ثم له شبه
بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق
النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد اي لما كان
الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم
ذلك بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل
التنصيف بالعدد لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فينتصف
باعتبار الاحوال فتحل الامة بالنكاح حال كونها مقدمة على الحرة
لا متأخرة عنها فانه لا يصح نكاحها اما في الامة المقارنة مع
الحرة في النكاح فقد غلب الحرمة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا

لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان المراة لا يحل لها الا زوج واحد

التضيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة
وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فحلت
فى واحد الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخير
حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير
عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث والحاق المقارنة بالتاخير
تغليبا للحرمة احتياطا كما فى الطلاق والقرء التشبيه بالطلاق وانما
هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين
لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يرتفع
الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك فى اثنتين دون
الواحدة وليس التشبيه فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة
حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما فى مسح الرأس
عطف على قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية ان المسح فى التخفيف اقوى
اى من الركن فى التثليث على تقدير تسليم تاثير الركن فى التثليث وذلك
لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان مسح الكل ليس الا
للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما فى المضمضة والاستنشاق
وبالعكس كما فى اركان الصلوة والامر الثانى من ترجيح القياس قوة ثباته
اى قوة ثبات الوصف على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا
الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم
ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار

كما فى اركان الصلوة بل يوجب الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال
وهو الاستيعاب وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع فى الودايع والمغصوب فانه لا
يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او رد المغصوب
وفى رد المبيع بيعا فاسدا والايمان ان البر واجب عليه متعينا
فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر ونحوها كتصدق
النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية فى الحج
وكمنافع الغصب فانها اى الشافعى يقول انها تضمن بالعقد تضمن
بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال
كالعين وان كان فيه اى فى المثل تقريبا فضل وهو الضمان فهو
على المتعدى لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير
عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار
الاصل يعنى ان اوجب الضمان لا يلزم الاهدار كون المماثلة
تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه فى
المثل بالكلية فى الاصل والاول اسهل من هذا قلنا التقييد
بالمثل واجب فى كل باب من المعاملات والعبادات كاموال كلها
والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان فى المغصوب اى عدم
ايجاب الضمان فى اتلاف مال المعصوم جائز فى الجملة كاتلاف
العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل على المتعدى

غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء اي بلا واسطة
فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء عن ايجاب
القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع
فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت
منها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة
فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما
عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك
المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى
ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف
وهو كون المماثلة تامة وان فات على تقدير وجوب الضمان
اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل وان
عظم فايت الى ضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت
تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطال والتاخير اولى
من الابطال ثم اجاب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن
بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب
في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن

في المنافع فلا يجب راجح على قياسه لكثرة اعتبار الشارع
المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما
وفي جميع العدوانات والثالث كثرة الاصول التي توجد
فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف
يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيترجح على تاثير وصف
الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وهو قريب من الثاني
لان قوة ثبات الوصف على الحكم يكون بلزومه له بان يوجد
في صور كثيرة بل الثلثة راجعة الى قوة التاثير في الحقيقة لكن
شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة
الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار
والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف مسمى لازم العكس المتعارف عكسا وذلك
لان العكس هو جعل المحكوم به محكوما عليه فعكس قولنا كلما وجد
الوصف وجد الحكم وكلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا
كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم
وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم
كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس
فان كلما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة
يسن تكرارها وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره

كسا والا كان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا
يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا
بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام بالطعام
مبيع عين وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله ولا يشترط قبض بدله
كما في ساير المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع
غير عين يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم انما قال قبض بدله دون
قبضه لان المبيع في السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض هو راس
المال غير مبيع فانه اولى من قوله كل منهما اي من الطعامين مال لو قوبل
بجنسه حرم رباء الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا بها
الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم
غير الربوا كالثياب فعكس القضية المذكورة وهو كل مال لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه الصورة
وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوه فلانه اذا
وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن
بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما انه اضعف فلان
المعتبر في العلية التاثير ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
قد يثبت بعلل شتى مما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى
من العدم عند العدم هذا **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح
فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى

منه بالوصف العرضي والذاتي ما يقوم بالشيء لذاته او بحسب بعض اجزائه
والعرضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد
والصحة في صوم رمضان بغير نيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه
لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وذلك ان البعض الصوم
وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا
لوجودها لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد
من ترجيح احدهما على الاخر وهو يرجح الفساد لكونه عبادة وكل
عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف عارضي لان الامساك
من حيث الذات ليست بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى ونحن
نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذات
اي الترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي وذكروا له امثلة اخرى
وفيما ذكرناه كفاية **فصل** ومن التراجيح الفاسدة
الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ
المشتري لا يعتق الاخ بشبه الولد من وجه وهو المحرمية وبشبه
ابن العم بوجوه لحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب
القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في
حكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر
ومنها الترجيح بكون الوصف اعم لزيادة فايدته كالطعم فانه
يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اي لعموم الوصف اذ الترجيح

بالقوة وهو التاثير لا بصورته بان يتكثر محال الوصف ومنها
الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزئين اولى من ذات اجزاء
وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم الدلالة ولا اثر لها لما ذكرنا
وفيه نظر لان المراد بعدم التاثير لا كثير والاعم ولا يبطل انكان
عدم التاثير مطلقا فلا خلاف في انه يقدم المؤثر وان كان عدم
التاثير كالاخر فلا نم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن
مسئلة ترجح بكثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل
من ترك الكل والاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين
ولا ترك الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاصل خلافا عند
ابي ح وابي يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر
في وجود الغير وعدمه سواء لان تقوى الشيء انما يكون بوصف
يوجد فيه ويكون تبعا له واما المستقبل فلا يحصل للغير قوة
بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على
خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ولقائل ان يقول سلمناه ان
الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا
لزيادة الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح
بكثرة الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو
زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا ترجح بحيث يستحق جميع المال

على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح
بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف خلافا لابن مسعود في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه
راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث ويحجب الاخر
بخلاف اخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان
هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاخرى اي للاخوة لاب
لان الحيز اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل
منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة
اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة
قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ
حد الشهرة فانه ح اي حين يبلغ حد الشهرة يحصل هيئة
اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة
قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد
الشهرة فانه ح اي حين يبلغ حد الشهرة يحصل هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع فهي وصف واحد قوي
الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح ح هو القوة لا الكثرة
واذا كانت القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتادية
الى هذه الهيئة واما اذا لم تؤد اليها فلا يعتبر وذلك ح كل
موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا

بكل واحد منهما الا بالمجموع فكثرة الاجزاء يوجب القوة لا كثرة الجنايات
واعتبر ذلك بالشاهد كحمل الاثقال والحروب واذا الاكثر فيه راجح
على الاقل بخلاف المضار عند فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد
قوى يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول
لانها دليل قوة تاثير الوصف فهى راجعة الى القوة كترجيح الصحة
على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة
الادلة من قبيل الثانى لان كل دليل هو مؤثر فى نفسه بلا مدخل
لوجود الاخر اصلا ولا يرجح القياس بقياس آخر يوافق فى الحكم لا فى
العلة ليكون من كثرة الادلة لانه لو وافقه فى العلة كان من كثرة
الاصول لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة
لان حقيقته معناه الذى يصير فيه حجة هى العلة لا الاصل فلا يكون
هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح
مثاله علة الربوا عند الشافعى الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار
وكل واحد من العلتين المتغايرتين توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين
ولا يرجح الحديث بحديث آخر وعلى هذا الذى ذكرنا من ان كل ما يصلح
دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح علة
لا يصلح مرجحا لان استقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد
القوة ثم يتبين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع
الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح احدهما

جراحة واحدة والآخر عشرا اى عشر جراحات على مجروح واحد
مات فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعى لا يرجح صاحب
الكثرة ايضا بمعنى ان لا يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم
بقدر الملك لان الشفعة من مرافقة اى منافعه كالثمر والولد
فيقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لان المراد هنا
بالعلة العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها
الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان
وتاثير العلة الفاعلة فى المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد
الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك
كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان **باب الاجتهاد**
هو فى اللغة استفراغ الجهد فى امر من الامور ولا يستعمل الا
فيما فيه كلفة ولهذا قال اجتهد فى حمل الحجر ولا يقال اجتهد فى
حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن
بحكم شرعى يتنوع الى الاستدلال الظنى انما قيد به لان الاستدلال
فى مسائل الفقهية قد يكون قطعيا كما فى صورة الاقتضاء والفروع
وقياس لانه لا يخ من ان يكون فى مورد النص او فى غيره والاول
استدلال ظنى والثانى قياس فبينه اى بين القياس وبين
الاجتهاد عموم وخصوص وهذا مما اشتبه على كثير من مهرة

هذا الفن وشرطها اى الاجتهاد ان يحوى علم ما يتعلق بالاحكام
من الكتاب والسنة بمعانيها المعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن
من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة
بان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة وشرعا
بان يعرف المنقولات الشرعية واقسامه المذكورة فى التقسيمات
الاربعة وعملها اى عمل السنة متنا وهو نفس السنة والمقصود
معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقريرية وسندا وهو
طريق وصولها الينا وفى ذلك معرفة ما يتعلق بالراوى ووجوه
القياس كما ذكرنا بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها
والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن ذلك معرفة مواقع
الاجماع فان القياس المخالف له مردود وحكمه اى اثره الثابت به
غلبة الظن بالحكم فلا يجرى فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال
الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا فى كل حادثة حكما معينا عند الله
وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد واو
فى حادثة وادى اجتهاد هذا الى خلاف ما ادى الله اليه اجتهاد
ذاك فالحكم عند الله فى حق كل واحد ومن قلده مجتهده لهم ان المجتهدين
كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده يلزم التكليف بما ليس فى وسعهم
لان التكليف بالاجتهادية تكليف باصابة الحق ولو لا تعدده يلزم

وليس فى وسع المجتهد الا الاصابة مما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق
وراء ذلك لكان مكلفا بما ليس فى وسعه وهذا اى اجتهاد المجتهد
فى الحكم كالاجتهاد فى امر القبلة والحق فيه متعدد بالاتفاق فكذا
ههنا فان القبلة جهة التحرى حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اى عن عهدة
الصلوة ولما استشعر ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد
بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال دفعه بقوله واختلاف
الحكم بالنسبة الى قومين جايز بان يكون الشئ واجبا على مجتهد والمقلدين
له وغير واجب على اخر والمقلدين له كما كان فى ارسال الرسولين
الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام ثم اختلفوا اى القائلون
بحقية الجميع فقال بعضهم يتساوى الحقوق فى الحقية لان دليل
التعدد لا يستلزم التفاوت بين الحكمين وفيه نظر لانه يجوز ان
يثبت التفاوت بدليل اخر وعند بعضهم واحد منها احق لانها
اى لان الاحكام الاجتهادية لو استوت لاصبح مجرد اختيار
الحكم بادنى دليل من غير مبالغة فى الاجتهاد قال فى التقويم لو تساوت
الحقوق لبطل مراتب الفقهاء ويتساوى الباذل كل مجهوده فى الطلب
ومن اختار الحكم بادنى طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل قبل
الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شئ واحد فيكون
الحق واحدا او تختلف فيكون الحق متعددا اذ ليس كل مسئلة
اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون

الحق واحدا مجمعا عليه ولنا قوله تع ففهمناها سليمان ولو كان كل من
الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة وفيه نظر لان
المعنى ففهمناها اى الفتوى والحكومة التى هى احق وافضل ويدل على
ذلك قوله وكلا آتيناه حكما وعلما وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ
واحد واذ لا تنصيص بتساوى الاجرين فلا مخالفة بين الحديثين
احفظ هذا الدقيقة فان لها شانا وقال ابن مسعود ان اصبت
فمن الله وان اخطات فمنى ومن الشيطان وغيرهما من الاحاديث
والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهى وان كانت
من الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح لان يستدل به
على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان
الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت ولان ورد
نصان متعارضان فى حادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض فى ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا
اورد معنى اذ لا دلالة لهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا فمن لو وجد
دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما
معنى بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر
والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون
حكما شرعيا عند اتحاد المحل وهو لازم فى شريعتنا لانه عم مبعوث

الى الناس كافة داع لهم الى الحق الصريح المنصوص ومعناها من غير
تفرقة بين الاشخاص لدخولهم فى العمومات على السواء ثم اجاب عن تمسكهم
بقوله والتكليف بالاجتهاد يفيد لانه اذا اخطاء فهو مصيب
نظرا الى الدليل والى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر
وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله
او خطاء فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة فليس التحرى فيها لاصابة
جهة البيت بل لان القبلة فى حق من وجب عليه التحرى وهو الذى
اشتبه عليه جهة الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة تحريه يدل على ذلك
انه لو اصاب الجهة بلا تحر وعلمها فى الصلوة لا تصح صلوته ولو اخطاء
بعد التحرى تصح فليست نظيره لما نحن فيه واما فساد صلوة من خالف الامام
عالما حاله فلانه بنيا فى الاقتداء به بناء صلوته فاسدة دلالة فيه
على احد المذهبين ثم اختلف علمائنا فى المخطئ فعند البعض هو مخطئ
ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل فى الابتداء وبالنظر الى الحكم
فى الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطاء فى الحديث ومن حكم المطلق
ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وفيه نظر
ولقوله عم فى اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل البناء عذاب ما نجا الا عمر رض
فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب وعند البعض

مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قاله ابو ح كل مجتهد مصيب
والحق عند الله واحد فان قوله بوحدة الحق دل على ان مراده من الاصابة
في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل يعني انه قد اقام الدليل
كما هو حقه مستجمعا لشرايطه واركانه فيكون آتيا بما كلف فيه
من الاعتبار وان ليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله ففهمناها سليمان الاية سمى عمل
كليهما حكما وعلما ولو كان خطاء من كل وجه كما كان حكما وعلما
بل ظلما وجهلا ولكن سليمان خص باصابة الحق وقد مر ما فيه من موضع
فليتذكر وتبسيط الاجر كم نقل وبنصف الاجر لما عرفت فيما تقدم
ان اجر المخطئ ليس بضعف اجر المصيب بل عشره ويدل على هذا ايضا اي على
انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب انما يكون على الصواب
وللقائل ان يقول لا نم ذلك بل اجر المخطئ على كده في الاجتهاد واما قوله تع
لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل
او المن وخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا كتاب سابق باباحة الفداء
وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة وهي القتل او المن فنفي
العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير عدم سبق الكتاب
بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب بالرخصة
فلا دلالة له فيه على استحقاق العذاب بالخطاء في الاجتهاد
والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا

وما اجد الا ان يكون تطريق الثواب بينا فيكون الخطاء لتقصير
من المجتهد فيعاتب واما المخطئ في الاصول والعقايد فيعاقب بل
يكفر او يضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية

القسم الثاني

في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تع لا العقل على ما مر في باب
الامر اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تع
ظاهر وكذا الذي اخطاء فيه منسوب اليه تع فانه لما كان المجتهد
ومن قلده مامورين به كان ذلك الحكم بهذا الاعتبار منسوبا
اليه تع والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف
ليس المراد من المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح
في المنطق بل من وقع الخطاب له وما تعلق به الخطاب كما يقال
حكم القاضي على زيد بكذا ونورد الابحاث على ثلثة ابواب
باب في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء
بشيء آخر او يكون والمراد تعلق زايد على التعلق بالحاكم والمحكوم
عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها حاصل في جميع الاحكام كالحكم
بان هذا ركن ذلك ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشيء او لسبب
ذلك ان كان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحوه كالحكم بان هذا
علة له ان كان مؤثرا او شرط له ان كان الشيء متوقفا عليه واما
القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او لا الثاني

كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة
في النكاح وملك المنفعة في الاجارة وثبوت الدين في الذمة وانما جعل
الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاء والاثر الثابت به على ما سبق ذكره
لان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله
الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه
المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان نجز العبادة كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي
وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد
الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك
يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي
وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كفراغ الذمة اما الاول وهو
الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض
المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة
في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة لا يقال البيع
الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذ
الترتيب الاثر عليه لان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وما ثبت
بالبيع الفاسد انما هو الملك المحظور وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا

بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه يسمى
بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائط الايصال اليه لا الاوصاف
الخارجة يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو
الفعل لا نفس الحكم وانما اطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب
الشرع ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد
منعقد قبل القبض وبانفراده غير منعقد من هنا ظهر ان الصحة
غير الانعقاد والنفاذ ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه
فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح
واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما
اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو
الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل
قطعي فالفعل فرض اعلم ان الفرض على نوعين اصلي كقراءة مقدار
ثلث ايات في الصلوة وملحق به كالزيادة عليه والحد المذكور انما هو
الاول واما الثاني فيشارك النفل في الحكم فتأمل وبظني واجب
وعلى هذا يدخل الفرض الاجتهادي في حد الواجب وبلا منعه فان
كان الفعل مما واظب عليه الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدون

من بعده كالتراويح السنة بهذا المعنى هي الواسطة بين الواجب والمندوب
ولمّا السنة بمعنى الطريق المسلوكة في الدين فيم تلك الواسعة تلك الواسطة
وغيرها والا فمندوب ونفل والفرق بينهما ان الثاني يجامع الكراهة
دون الاول وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع
الفعل فحرام وعلى هذا تدخل في حدّ المكروه ثم انّ المنع المذكور
قد تخلف عن الحرام كما اذا اورد فيه الرخصة وبلا منعه فمكروه
اي كراهة تنزيه وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال لان الحل
يجامع الكراهة دون الاباحة ومقابلة المحظور وهو اعم من مقابل
الحلال وهو الحرام لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام
فالفرض لازم عملا وعلما لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده والواجب
لازم عملا لا علما لثبوته بدليل ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق
ان استخف بدليله واما اذا كان مؤولا فلا يفسق ولا يضلل
لان التاويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب اي يستحق العقاب
تاركهما اي تارك الفرض والواجب والشافعي لا يقول بالفرق
بين لفظي الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه لا نزاع له في
تفاوت ما بين دليل قطعي كمحكم كتاب الله تعالى وبما ثبت بدليل ظني
كمحكم خبر الواحد في الشرع وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما
يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء كان ذلك بدليل قطعي

او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم
من الفرض والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك
مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيقال الزكوة
واجبة وقد يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل
الاركان فرض ايضا وكل من الاطلاقين شايع مستفيض
والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية
كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتركها
لا يوجب ذلك كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة
المطلقة من غير قرينة انما يطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي
وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة للعرف الطارى
وعندنا يعم على غيرها ايضا فلا ينصرف الى طريقته عم بدون قرينة
قيل فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام
في السنة المطلقة وهذه مقيدة وقد يراد بالسنة ما ثبتها
كما قال ابو حنيفة الوتر سنة وكقوله محمد عيدان اجتمعا احدهما فرض
والاخر سنة والنفل وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسيء تاركه
قيل وهو دون سنن الزوايد ويرد عليه ان النفل من العبادات
وسنن الزوايد من العادات وهل يقول احد ان نافلة الحج دون
التيامن في التنعل والترجل وهو اي النفل لا يلزم بالشروع
عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه

لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه
تبعا لا قصدًا فلا يكون ابطالا مستحقًا عن القصد بل هو بطلان
المؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع
فانه غير محل النزاع وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان ما اداه
من النفل صار لله فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد
حرام ولا سبيل اليها اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي اذ لا
صحة بدونه فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ط
فيها فلو تعارض بين وجوب صيانة المؤدى المقتضي لزوم الباقي
وكون النفل مخيرا فيه المقتضي جواز ابطال المؤدى حتى تساقطا وايضا
لما وجب صيانة ما صار لله مع قسمه بمنزلة الوعد وهو النذر
وهو ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى من النفل فما صار له
فعلا اولى يعني ان بقاء الشيء وصيانته عن الابطال اسهل
من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهلها
وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا
اولى بالوجوب والحرام يعاقب على فعله وهو لما حرام لعينه اى منشاء
الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام
لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له

وفي الاول اى في الحرام لعينه فتخرج المحل عن قبول الفعل شرعا حتى كانه
الحرام نفسه فحسن نسبة الحرمة واضافتها اليه فعدم الفعل لعدم المحل
فيكون المحل هناك اصلا والفعل تبعا فنسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم
صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم
منع الفعل بطريق اولى كذا والزم لا انه اطلق المحل وقصد به الحال
على ما قاله كثير منهم اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات
لدلالة العقل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام
يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة
حرام معناه ان منشاء الحرمة لا ان اكلها حرام بطريق ذكر المحل وارادة ده
الحال فالتجوز في المسند اليه وهنا في الاسناد حيث اسند الحرمة
الى منشائها والمكروه نوعان كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ويرجع
وكراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب هذا عندهما وعند الاخير
حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني من قسمي ما يعتبر
فيه اولا المقاصد الاخروية وهو انه لا يكون حكما اصليا بل يكون
مبنيا على اعذار العباد وما وقع فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا
مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع من القسم الاول
وهو الذي حكم اصلي في مقابلتها اى في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة
وهي اما فرض قطعيا او اجتهاديا او واجب او سنة او مستحب
لم يقل او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها فلا ينافي سبان بعد من

اصول العزيمة لا غير اي لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها
مادامت هي حكم اصلي والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما
احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية
اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول وهو الذي رخصة
حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما شرع لم يقل فما استبيح لان الاباحة
لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة
الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدليل
الدال عليها لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله
لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه
وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه اي طلبا للثواب
فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
والافطار في رمضان في حق المقيم الصحيح ونحوه من العبادات
فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا كذلك والثاني وهو الذي
رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة فما شرع مع قيام
المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود
الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم لكن حرمة الافطار
غير قائمة رخص بناء على سبب وهو شهود الشهر تراخى حكمه وهو
الصوم لقوله ثم فعدة من ايام اخر والعزيمة هنا اولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة

رد لصاحب التلويح

انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة وتضمن
ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند الشافعي العمل بالرخصة
اولى الا ان يضعفه استثناء من قوله والعزيمة اولى فليس له بذل
نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار
فان المكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فهو مجاهد وانما كان
الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم
لكن حكمه متراخ قضاء رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كونه
مشروعية اجراء كلمة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه من رخصة
والثالث اي الذي هو رخصة مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا
من الاصر والاغلال لثقل تكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا
ولم يجب علينا تخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان
السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة
حقيقة بل مجازا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب
من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة
فمن حيث سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان
شبيها لحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول

الراوي رخص في السلم اوله نهى رسول الله ع‍م عن بيع ما ليس عند
الانسان فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على
التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا للعجز عن التعيين فمن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة
وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة
مع كونهما ثابتة في الجملة لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فيثبت مباحا بحكم الاصل
ولان الحرمة اي حرمة شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت
النفس اي البنية الانسانية واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال
مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازا وقال ان في
القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في التحفة وقال في البدائع
روي عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء
وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي
بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد هنا اذ الصلوة في الاصل
فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت ركعتان
في حق المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا
في الاصل فانعدم معنى التغير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى
الغلظة والشدة لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون

الصلوة المقصورة صدقة روي عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة
ونحن آمنون فقال ع‍م ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته على ما ذكره من كون القصر رخصة فان الصدقة ما عبر
عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين على حالهما في حق المسافر
والفرق بين رخصة الرفاهية وبين رخصة الاسقاط يتضمن الرفق
وعدمه تقريره ان الخيار اللازم لاولى الرخصتين انما يثبت للعبد
اذا تضمن رفقا كما في افطار المسافر فان كان صومه وافطاره
يتضمن رفقا ومشقة من حيث ان الصوم على سبيل موافقة المسلمين
اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد منقوض برخصة
المسح فانها رخصة ترفيه دل على ذلك ان الغسل مشروع
وان لم ينزع خفيه ولاجل ذلك يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل
في الخف حتى ان غسل اكثر رجله مع ان الرفق متعين في المسح
ولا رفق في العمل بالعزيمة واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي
يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الاخر
فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد
بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه
القريب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة وان
فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده
فشرط والا فاذا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة لا يذهب عليك

ان العمدة فى هذه التقسيمات هو الاستقراء والذى ذكر فى صورة
الحصر بمجرد الضبط والا فلو اقل او لجواز التعلق بوجود
آخر مثل المانعيه كتعلق النجاسة لصحة الصلوة واما الركن فقد ظهر
حده مما تقدم وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن
زايد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس
بركن لان الزايد خارج والركن داخل فانه ان كان اى الاقرار
ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء
الواحد فقول الركن الزايد شيء اعتبره الشارع وجود المركب لكن فى
حكمه لكن اذ عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر
المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فيسمى
زايدا بهذا الاعتبار وهو قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار
والايمان وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل فى المركب ومن الاكثر واليه
اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير
اعضاء الانسان فالراس ركن يسمى الانسان اى حكمه من الحيوة
وتعلق الخطاب ونحو ذلك بانتفائه واليد ركن لا ينتفى بانتفائه
ولكن ينتقص واما العلة وهى الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة
يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك والمجاز فتنقسم الى اقسامه
كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع
والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق عليه اللفظ وبانه انهم اعتبروا

فى حقيقة العلة ثلثة امور وهى اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه
وحصوله معها فى الزمان واشار الى هذا بقوله فاما علة اسماء
ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة
اسماء وهى مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها
هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص فعندنا هى مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان كانت
متقدمة عليه بالذات وفرق بعض مشايخنا بينهما اى بين العقلية
والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية
واما اسماء فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتى فى اقسام الشرطية
واما اسماء ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك
يضاف اليه علة اسماء ومن حيث انه مؤثر فى الملك علة معنى لكن
يتراخى ثم فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا فى آخر فصل مفهوم المخالفة
ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذى هو اكثر خطرا من
الحكم ودلالة كونه اى كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا
وان كان الحكم يتراخى عن العلة اسماء ومعنى كما يتراخى عن السبب
ان المانع اذا زال باذن المالك فى بيع الفضولى وبمضى مدة الخيار
وجب الحكم بها اى بالملك من حين الايجاب اى من وقت العقد حتى
يملكه المشترى بزوايده المتصلة والمنفصلة فى زمان التوقف
وكالاجارة عطف على قوله كالبيع فاما علة اسماء ومعنى حتى يصح

بتعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا
وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو
ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اى لكن به
الاجارة يشبه الاسباب بلا فهما من الاطهانة الى وقت مستقبل
كما اذا كان فى رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة
رمضان يثبت الحكم لا من حين العقد بخلاف البيع الموقوف فانه
اذا زال المانع يثبت الحكم من وقت البيع كما بينا فكانه ليس هناك
بخلاف زمان وكذا كل ايجاب مضاف الى المستقبل صحيحا نحو انت
طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه
لا حكما لتراخي الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب
علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما
لتراخي الحكم الى وجوب النماء الذى اقيم حولان الحول مقامه ثم انه
علة تشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا حقيقيا
لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة
وليس كذلك لان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء
وانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح ان يكون النماء
تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامى وليس النصاب علة العلة بمعنى
شراب القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس
النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى انما يحصل بزيادة الدر

بالنسل والسمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكمى
هو حولان الحول ولا يحصل شىء من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب
النصاب حجة الاداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون للنماء
دخل فى العلية فيتبين بعد الحول انه اى المودى كان زكوة وكذا مرض
الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية
عند ابى حنيفة حتى اذا رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب
ضمن الدية خلافا لابى يوسف ومحمد ولما كان هذه الامثلة
من قبيل علة العلة عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى
القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة فى جميع هذه
الصور يشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة
التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتحقق فى شرى
القريب التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة
لا غير واما بكسر الهمزة حالة شبهة العلة لجزء العلة وهذا هو العلة
معنى لوجود التاثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما
لعدم ترتب عليه ولا سببا لان السبب طريق موضوع لثبوت
الحكم بعلة وجزء العلة ليس كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير
او احد الجزئين المعنى المرتبين كالقدر والجنس وكذا قال فخر الاسلام
انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه
نظر لانه لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول لا تاثير لاجزاء

العلة فی اجزاء المعلول علی ما هو المقرر عندهم وأما المؤثر هو تمام
العلة فی تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسی انه سبب محض لان
اصل الجنایة طریق یفضی الی المقصود ولا یثبت له ما لم ینضم الیه الجزء
الآخر فثبت به ای بجزء العلة ما ثبت بالشبهة لان جزء العلة شبه
العلة کما یثبت النسیئة بأحد الوصفین وهو اما القدر او الجنس
واما العلة علة معنی وحکما لا اسما کالجزء الاخیر من العلیة کالقرابة
والملك للعتق فان لکل منهما اثرا فی ایجاب الصلة الا ان للملك
ترجیحا بوجوب الحکم عنده فیجعل علة معنی وحکما ویصیر الاول بمنزلة
العدم فی حق ثبوت الحکم فیجعل وصفا له لشبهة العلیة والیه
اشار بقوله فاذا تأخر الملك یثبت الحکم ای العتق به قیل وفیه
نظر لان الملك علة اسما ومعنی وحکما لان اضافة الحکم الیه وثبوته
به شائع فی عبارة القوم وکیف لا یکون علة اسما مع ان الجزء
الاول بمنزلة العدم فی حق ثبوت الحکم ویصیر الحکم مضافا الیه
واجیب عنه بانه یجب فیما هو علة اسما ان یکون موضوعا للحکم علی
ما صرح به الامام السرخسی وغیره والملك لم یوضع فی الشرع
للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القریب حتی یصح نیة
الکفارة عند الشراء لان نیة الکفارة تعتبر عند الاعتاق فیعتبر النیة
عند الشراء ویضمن اذا کان شریکا عندهما ولا یضمن عند ابی حنیفة
والخلاف فیما اذا اشتریاه معا اما اذا اشتری القریب بعد الاجنبی

تضمن بالاتفاق والفرق له ان فی الاول رضی الاجنبی بفساد نصیبه
حیث اشترك القریب ولا یعتبر جهله وفی الثانی لم یرض وان تأخر
القرابة عن الشراء کما اذا اشتری اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعی
احدهما انه ابنه یثبت العتق بها ای بالقرابة حتی یضمن مدعی
القرابة قیمة نصیب شریکه ولو کانت القرابة معلومة قبل الشراء
لا یضمن بخلاف الشهادة ای اذا شهد واحد ثم واحد لا یضاف
الحکم الی الشهادة الاخیرة بل الی المجموع فانهما رجع یضمن النصف
فان الحکم یثبت بالمجموع لانهما انما یعمل بالقضاء وهو یقع بهما اسما
وحکما وهی اما باقامة السبب الداعی مقام المدعو الیه کالسفر
والمرض فانهما اقیما مقام المشقة والنوم اقیم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنکاح اقیما مقام الوطئ فی ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة وبأ ذکر المدعو الیه فی الثلثة الاول لظهوره
فیها او باقامة الدلیل مقام المدلول کالاخبار عن المحبة مقامها
کما فی قوله ان احببتنی فانت کذا والطهر مقام الحاجة فی اباحة الطلاق
وحدوث الملك مقام الشغل فی الاستبراء والداعی الی ذلك ای السبب
المقتضی لاقامة الداعی مقام المدعو الیه والدلیل مقام المدلول
احد امور المذکورة فی قوله اما دفع الضرورة کما فی اجنبی وکما فی الاستبراء
واما الاحتیاط کما فی تحریم الدواعی ای دواعی الجماع من المس والتقبیل
والنظر بشهوة حیث اقیمت مقام الزنا فی الحرمة علی الاطلاق واذا کانت

مع الاجنبية واقيمت مقام الوطئ في حرمة حالتي الاعتكاف والاحرام
اذا كانت مع الزوجة والامة وهذا ما ذكره بقوله في الحرمات العباد
وما رفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين الحرج
والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ كالحجبة فان
الوقوف عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار عنها مقامها
اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما
ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي الذي
يرتقي الى اقسام سبعة يخص فيها العلة بين قسمان علة معنى فقط
وعلة حكما فقط والتقسيم المذكورة يقتضيهما والاحكام يدل على
ثبوتهما الا ان القوم لم يصرحوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير
من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما
ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة مما له شبهة العلة وهو الجزء
الغير الاخير من العلة يكون هذا التقسيم بعينه والعلة اسما وحكما
ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا واذا كان
مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما بوجود المقارنة لا اسما
لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعي
فكيف بجزئه وايضا لما اراد وا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط
الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت فانت طالق
علة حكما فقط واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم

علة فان كانت العلة مضافة اليه اي الى سبب وحادثة به كوطئ
الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وحادثة
به وهو السبب لان السوق لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق
اليه فالحق في معنى العلة فيكون له حكم العلة ام يرجع الى بدل المحل الا فيما يرجع الى
جزاء المباشرة كالحرمان عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف
الحكم اليه اي الى السبب فيجب الضمان لم يقل فيجب الدية لان المتلف
لا يلزم ان يكون انسانا بسوق الدابة وقودها ويجب الدية بالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا شهد
ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان القصاص
جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته انما صارت
قتلا اي مودية اليه بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية
وان لم يكن العلة المتوسطة بين السبب وبين الحكم مضافة اليه
اي الى السبب بان يكون العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي
اي فالسبب سبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن فلا يسمى في
في القيمة الدالة على مال ليسرقه والدال على حصن في دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فاعل مختار وهو السارق
في السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع هذه العلة نسبة
الحكم الى السبب ولا جنبي قال لاخر تزوج هذه المرأة فانها
حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة قيمة الولد يجب وفيما اذا

زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط اى شرط انها حرة فانه يضمن
الوكيل او الولي قيمة الولد ولا يلزم علينا ان المودع او المحرم اذا دلا
على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن
بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل اذ قبل
الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة له
والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول
عالما بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن بسبب الضمان بقوله
فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل
رجل السارق على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل
البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد
الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان
كون صيد الحرم محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم
ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدفع فوجاء به نفسه لا يضمن
لانه تخلل بينها السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم
فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده
فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما ومنه اى ومن
السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
فالمعلقة صفة لهذه الثلثة نحو ان دخلت الدار فانت طالق

ان دخلت الدار فعبدي حر ان دخلت الدار فلله على كذا الجزاء
وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به متعلق
بقوله المعلقة لانها اى لان هذه الامور المعلقة ربما لا
يوصل اليه اى الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط
معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازا
انما هي قبل وقوع المعلق عليه وكاليمين بالله للكفارة اى
سبب للكفارة مجازا لانها اى لان اليمين للبر اى موضوعة
فلا يوصل الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين
سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور
الثلث يصير الايجاب السابق علة حقيقة لتاثيره في
وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والافضاء به بخلاف
اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة
فان الحنث عليها لا البر وعند الشافعي هي اسباب في معنى
العلل حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك
فانت طالق او لعبد لغيره ان ملكتك فانت حر يكون
باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز الشافعي التكفير
بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
ثم عند الثلث لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي يسمى سببا

مجازا شبهة الحقيقة اى شبهة السببية وبهذا يبتنى فى ان
التحيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار لامرأة فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند زفر
لا يبطل التحيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت يقع
الطلاق واشار الى استدلال بقوله لانه لما لم يكن الملك
والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق فانه يحتاج
الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان
وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق
فلا يفتقر اليه حالة التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك
فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق
وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط
صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير
معلوم شرطنا وجوده فى الحال اى وجود الملك فى حال
التعليق ليترجح جانب الوجود اى وجود الملك عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا
وبعد ما صح التعليق بناء على نصب الدليل على وجود الملك
عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اى لا يبطل
التعليق زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على
احتمال حدوثه عند وجوده اتفاقا لا يبطله زوال الحل

بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط
فى ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان
لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
قلنا اليمين سواء كان بالله تعالى او بغيره شرعت للبر اى لتحقق المحلوف
عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد
من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او
العتاق او نحوه اذا كان اليمين بغير الله كما ان اليمين به تعالى يصير مضمونا
بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود به من الحمل والمنع فيكون للجزاء
شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر فلا بد من المحل اى
كما لا بد لحقيقة الشىء من المحل كذلك لا بد لشبهة منه ويكون
المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت الدار يترتب
عليه هذا الجزاء المحلوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه
مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله
اى التعليق زوال الحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان
المرأة اجنبية عن الزوج فى تلك الطلقات كما يبطل التعليق
بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال
الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما

واما التعليق بالتزوج نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغنى عما ذكر من ان الشرط فيه اى فى هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهه اعتبارا للشبهة الحقيقية بالحقيقة ولان شبهة الشئ بالشئ لا تثبت حقيقة كشبهة النكاح فى غير النساء واعلم لكل شئ من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر فى فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه وان كان بايجاب الله تع تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة فسبب الوجوب للايمان بالله على ما ورد النقل وشهد به العقل حدوث العالم وامكانه ولما كان هذا السبب فى الافادة والا[...] موجودا دائما واليه الاشارة فى قوله تع سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم الاية صح ايمان الصبى المميز وان لم يخاطب به لتحقق سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت على ما مر فى فصل ان المامور نوعان

رد لصاحب التنقيح

[illegible]

وللزكوة ملك المال ولما اتجه ان يقال تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب تدارك دفعه بقوله الا ان الغنى المعتبر فى اداء الزكوة بدلالة قوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال نام ليتصرف بسبب النماء الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو امر باطن فاقيم الحول الذى هو السبب المؤدى الى النماء مقامه فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس فى الغناء مختلفة قدره الشارع بالنصاب وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصوم يعنى الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك وللصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه يقال مان عياله اذا قام بكفاية امورهم واما الفطر فشرطه لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن اى لفظ عن اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او لانه يجب فيؤدى عنه اى لوجوب شئ على المحل فاداه غيره عنه كانه نايب عنه كما فى العاقلة فانها ادت الدية والثانى بط لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك شيا والصبى لانه غير مكلف والفقير لانه ممن يجب الصدقة فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة فيثبت الاول وايضا يتضاعف

الواجب بتضاعف الرأس فيكون الرأس هو السبب ولما استشعر
ان يقال الصدقة يضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر تدارك
بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس واذا
تعارضا تساقطا وهى اى الاضافة تحمل الاستعارة لان الحكم
قد يضاف الى غير السبب مجازا لجاورة بخلاف تضاعف الوجوب
فان المجاز لا يجرى فيه وهو تضاعف غير السبب ليس بوارد
فى الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها شايعة كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان
تعليق الحكم بالوصف المذكور فى الحديث يشعر بان هذا الصدقة
بحسب وجوب المؤنة والاصل فيه رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهايم
وللحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرط
الاول شرط لجواز الاداء والثانى لوجوبه وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج والارض سبب للعشر بالنماء الحقيقى لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار هو
اى العشر مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو اى والحال
ان الخارج يتبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه
الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض
النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الذراعة فى الملك
لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فصار مؤنة

باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن
عن الذراعة لان عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سببا
للدلالة ولذلك اى ولاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر
وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمعا عندنا للتنافى بينهما وان
كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعى
وللطهارة ارادة ما لا يجوز بدونها صلوة كانت او غيرها
كمس المصحف والحدث شرط لوجوبها وليس بسبب لان سبب الشئ
وان كان سببا لوجوبه ما يلايمه لا ما ينافيه وللحدود والعقوبات
ما نسب اليه من سرقة وزنا ومحاربة لان السبب يكون على وفق
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات
محضة وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة
لما فيه من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات كالمناكحات
المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص البقاء
المقدر للعالم الى قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية التى هى آثار
لافعال العباد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق
التصرفات الشرعية كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب
عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع
المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه

اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو اى ذلك الحكم الغرض كالشراء
لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم
وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة
فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم
العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقى يتوقف عليه الشئ
فى الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهادة
للنكاح او لا يصح الا عنده بعدنه واليه اشار بقوله والوضوء للصلوة
او جعلى يصير المكلف ويعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط نحو ان
دخلت الدار فانت طالق او دلالتها اى بدلالة كلمة الشرط
نحو المرأة التى اتزوجها طالق لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى
طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط
وقد مر فى مفهوم المخالفة ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده
منع الحكم واما شرط فى حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح
ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اى الى الشرط كما اذا رجع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين اى التعليق يضمن الكل
فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهدوا ان
الزوج خير امرأته والاختيار بان شهدوا ان المرأة اختارت نفسها
فقضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار
لان شهود التخيير سبب يفضى الى الحكم فى الجملة وشهود الاختيار

علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان
قال المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله
احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه
ثم حله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابى ح لان القضاء
بالعتق نفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعى يوجب العمل به
ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا
او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق
وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفته ووزن القيد اذ لا يمكن المعرفة
الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وبا طنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يكن اضافته اليه والعلة وهى التعليق
لا تصلح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعد
ولا جناية كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون
القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان
عليهم بخلاف رجوع الفريقين اى شهود اليمين وشهود الشرط فان
العلة يصلح للضمان لانها تثبت العتق بطريق التعدى وعندهما
لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ فى الباطن لانه مبنى على الحجة الباطلة
وانما ينفذ فى الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فيعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم ينفذ فى الباطن كان العبد رقيقا
بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود وكذا حافر

البئر فان فيه شرطا يعارضه علية لا يصلح لاضافة الحكم اليها
والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط
فازاله المانع صارت شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح
وهو سبب يشارك العلة في الافضاء الى الحكم ولا اتصال به
فلا يصلحان لاضافة الحكم وهو الضمان اليهما فيضاف الحكم الى الشرط
لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه ولا يضاف
الى السبب وهو المشي لانه مباح محض بخلاف ما اذا وقع نفسه
في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الالقاء علة متعدية
صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط واما وضع الحجر
واشراع الجناح والحائط بعد الاشهاد ففي قسم الاسباب اذ لا معنى
للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهو
حاصل في هذه الامور واما شرط في حكم السبب وهو الشرط اعترض
عليه فعل مختار غير منسوب ذلك الفعل اليه اي الى الشرط كما اذا
حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل بان
لكون حل القيد في حكم السبب لا سلبه لعدم الضمان لما سبق لان الاباق
الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو الشرط كالسبب فانه يتقدم
على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ويفضي اليه بان يتوسط العلة
بينهما وانما لم يصر الشرط كالعلة لانها مستقلة غير مضافة الى
السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان الشرط المحض

يتقدم على انعقاده علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض يتاخر
عنها عن صورة العلة وفيه نظر لان تاخيره عنها انما هو في الشرط
التعليقي لان الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة و
والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن عندهما اذا فتح باب قفص وباب
اصطبل فسر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده له ان
فعل الطير او البهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف
الى الشرط ولهما ان الطير والبهيمة يسيران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال
الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان
فظهر انه كالاول من كون فعلهما هدرا وكونه الافعال الطبيعية
مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط
لهما انه اي فعلهما هدر في اثبات الحكم واضافته اليه لا في قطعه
اي قطع الحكم عن الغير اي عن الشرط فان فعلهما لا ينافي ذلك
كالكلب يميل عن سنن الارسال اي ارسل صاحب الكلب بالمعلم على صيد
ثم مال عن سنن الصيد ثم ابتعه واخذ فانه لا يحل لان فعله وهو الميل
عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع
اضافة الفعل اي الى المرسل ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال
الاول واذا قال الولي اي ولي الدم سقط الماشي في البئر وقال
الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة

للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل
ولا تعارض هذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر
لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية
على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه
بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما
شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم
عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فان اولهما وجودا اي باعتبار
الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في الملك لا
الشرط الثاني وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال ان دخلت هذه
الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى تقع الطلاق عندنا لان الملك يشترط عند وجود
الشرط للصحة ووجوده للجزاء لا للصحة ووجود الشرط فيشترط الملك
عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدار من فهي في نكاحه
طلقت اتفاقا واذا ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما
فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا واما العلامة فهو ذكره
في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى
ان يوجد هو ووجوده متأخرا عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليقي فان لزوم التأخر عن
صورة العلة لدخول الدار شرط وهنا علية الزنا لا يتوقف على الاحصان

بحيث متأخرا عن وجود صورة العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيقي
المار تفسيره ومثاله قبل هذا فالشرط التعليقي متأخر عن صورة
العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالفعل
والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس
بشرط ولما كان في كون الاحصان علامة نظر قال انه كان
الاحصان علامة لا شرطا او على تقدير ان يكون علامة لا شرطا
في معنى العلة ثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان ثبت
الاحصان ثانيا اي قياسا على ما ذكر بشهادة كافرين شهدا على عبد
مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه فيكون الشهادة على مولاه الكافر
فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فثبت احصانه
بشهادتهما لكافر وقيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كان شهادتهما
حجة على هذا العتق لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل
الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان
وقيل يثبت بهما العتق ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيكون
بشهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول
يرجع الى الكافر فيقبل ضرورة وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم
فلا يقبل والى هذا اشار بقوله قلنا لشهادة النساء خصوص
بالمشهود به وهو الحد في عدم القبول دون المشهود عليه لانها
اي لان شهادة الرجال مع النساء لا يثبت العقوبة وههنا انما في

صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النسا بلا ثبتها لان
الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا وهو تكذيب ونقع انكاره
بالمشهود عليه وهو المسلم وهي اي شهادة الرجال مع النساء يصلح
لذلك الاحصن اما المسلم والحاصل ان امتناع قبول الشهادة النساء
مخصوصة في المشهورية وذلك منتف في الاحصان لانه علامة
لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصه في المشهود عليه
وهو كونه مسلما والرق مع الخوف من العتق مع الرجم وعلى هذا
ان بناء العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت العلة
قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المسونه
والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقراره
اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد ههنا اي في شهادة القابلة
الا بتعيين الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين
الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله
علامة للعلوق السابق وعند ابي ح لا تقبل شهادة القابلة
في الصورة المذكورة لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب
مضافا الى الولادة فلا يكون علامة بل بمنزلة علة المثبتة
للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوته الا بها فيشترط بها لاثباتها
كمال الحجة وهو رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد
احد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل الظاهر والاقرار

من الزوج واذا علق بالولادة طلاقا تقبل شهادة امراة عليها
في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما
كان تبعا لها من الطلاق وغيره لا تقبل عند ابي ح لان الولادة
شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات
الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق
الا بشهادة الرجلين او رجل وامراتين والذي ذكر فيما اذا لم
يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي
يثبت بمجرد اقرارهما في الولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض
كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على ان هذه الحجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه
الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق
فيما نحن فيه والا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في
حق الطلاق كما في شهادة المراة على عدم بكارة امة بيعت على
انها بكر في حق الرد فان شهادتهما لا يقبل فيه على البائع وان
كان مقبولة في البكارة وعدمها بل يحلف البائع على انها ليست
بثيبة وقال الشافعي الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة
ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها كبيرة اي تبين بالعجز
عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه
يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط

السهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه اى على العجز عرافانه البينة
فبمجرد القذف يسقط الشهادة عنده وان يجلد وعندنا لا يسقط
شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينه
فاقيم عليه الجلد ولما اتجه ان يقال ان الجلد ورد الشهادة قيدنا
على الرمى والعجز عن اقامة البينة لقوله تع والذين يرمون المحصنات
الاية وان كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد
فكان ينبغى ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران فى النظم يوجب
القران فى الحكم عند الشافعى اجاب عنه بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل
حسى لا مرد له فان اقيم قبل العجز فربما كان بغير حق فان الحق تحقق العجز
يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وان كان صادقا فى ذلك القذف
واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى لكن سبقه قلنا القذف
فى نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليها مقبولة حسبة لله تع
ومنعا للفاحشة ولما اتجه ان يقال لما احتمل القذف الحسبية
ولم يكن جناية محضة ينبغى ان لا يتعلق به الحدود الشهادة اجاب
بقوله وهو اى القذف واذا احتمل ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز
الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى
زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف كبيرة مقتصرة
على حال العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة

٢١٤

الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء
فيكون العجز شرطا لرد القاضى شهادة الرامى لا علامة والعفة
اصل فى المسلم لكن لا يصلح للاثبات رد الشهادة لما عرف ان
الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة
من غير تقادم العهد بعد ما جلد القاذف يبطل رد شهادته بحد
الزانى وان تقادم العهد اى اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد
القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اى رد شهادة القاذف
ولا يثبت الحد اى حد الزنا على الزانى لان تقادم العهد شبهة
فى درء الحد باب المحكوم به وهو فعل المكلف الذى
يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس له الا وجود
حسى المراد بالحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل
مثل تصديق القلب والنية فى العبادات وما له وجود آخر
شرعى مع وجوده الحسى ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا وشرايط
يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان
والشرايط وينتفى بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول بعد
ان يكون متعلقا بحكم شرعى اما ان يكون سببا لحكم آخر بان يجعل
الشارع ذلك والفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى وهو اما صفة
لفعل المكلف او اثر له او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام وهو
سبب بوجوب الحد وصفة لفعل وكالاكل ونحوه فانه تارة

وهو فعل المكلف الذى يتعلق به خطاب الشرع اه

واجب واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني كالبيع
فانه مباح وهو سبب لحكم آخر اثر له وهو الملك بخلاف الاكل
فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا
بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
وكالصلوة فانها واجبة وليس سببا لحكم آخر والوجود الشرعي
بحسب اركان وشرايط اعتبرها الشارع فان وجد الكل فان
حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا
بالاصل والوصف والا اى وان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة
يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان والشرايط يسمى باطلا
كبيع الملاقيح فانه بط لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء
الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه واما الصحيح المطلق
من غير قيد فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان والشرايط
وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعي الفاسد والباطل
مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق
الله تع وهو ما يتعلق به نفع العام من غير اختصاص باحد فينسب
الى الله لعظم خطره وشمول نفعه والا فاعتبار التخليق الكل سواء
في الاضافة الى الله تع قال الله تع ولله ما في السموات والارض
وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وحقوق العباد
معنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ومما

اجتماعا

اجتماعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب ولا
وجود بقسم آخر وهو ما اجتمع فيه الحقان على التساوي ثم
اما حقوق الله فثمانية بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان
وفروعه وكل من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به
والزوايد فعلى هذا ~~لا يكون النسبة على حقيقته فيشكل ما ذكره~~
في حد القذف من تقديم الشافعي بمعنى ان في جملة الفروع هذه
الثلثة لا بمعنى ان كلا منها يشتمل عليها فالايمان اصل التصديق
بمعنى اذعان القلب وقبوله بجميع ما يجب تصديقه والاقرار
باللسان مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس
وهذا عند بعض علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام وهو عندهم
ركن للايمان وملحق باصله اما عند البعض فالايمان التصديق
والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن صدق بقلبه
ولم يعتبر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله دون الناس
فلا يجرى عليها وهو اى الاقرار اصل في حقها اى في حق الاحكام
الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره على الاقرار باللسان
مع قيام القرينة على عدم التصديق في حق الدنيا ولا يصح ردته
اى ردة المكره لقيام المعارض وهو الاكراه وزوايد الايمان
الاعمال وعبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر فلم يشترط لها بناء
على ان فيها معنى المؤونة كمال الاهلية المشروطة في العبادات

الخالصة ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتداء هذا النوع
على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه يبقى عليه لو اشترى
مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لانه اى لان الخراج
لما تردد بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف
الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو
الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر
فلا يبتداء هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند م كالخراج
على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه اى في العشر
معنى العبادة المشتملة على القربة والكفر ينافيها من كل وجه
فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هى
اى المضاعف اسهل من الابطال اصلا اى من ابطال العشر
ووضع الخراج مقامه وعند ابى ح ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف
امر ضروري ثبت باجماع الصحابة رض على خلاف القياس فى
قوم باعيانهم تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة
فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج وحق قايم بنفسه
اى لا يجب فى ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات
كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا تثبت
فى حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لانه لا يوصف بالتقصير
والبالغ الخاطى مقصر لكونه محل الخطاب وحكم الخطاء فى حق العبد

غير موضوع فلزمه الجزاء القاصر ولا يثبت حرمان الميراث فى القتل
بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع اى شهد على مورثه بالقتل
فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اى لان الحرمان الميراث جزاء
بالمباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة هنا وحقوق دايرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارة فلا يجب هذا النوع على المسبب كحافر البئر
لانها اى لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي عطف على المسبب
لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اى فى المسبب
والصبي لانه عنده ضمان المتلف ولا فرق فى المتلف بين المباشرة
والتسبيب ومراده بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الغايب
بفعل نضاره كالاستعباد الغايب بالعقل وهذا لا يصح فى حقوق
الله تع لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره وعن الضمان
فى حقوقه جزاء للفعل ولا يجب على الكافر لوصف العبادة وهى اى
العبادة غالبة فيها اى فى الحقوق المذكورة الا كفارة الظهار
فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى لان الظهار منكر من القول
وزور فيكون جهة الجنايات غالبة فيه وفيه نظر لانه على خلاف
ما صرح به السلف من ان جهة العبادة فى كفارة الظهار غالبة
وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة غالب فيها لقوله ع م
من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فيتقيد الافطار
بالتعمد الذى به يتكامل الجنايات ثم ترتيب الوجوب عليه

علته

دل على العقوبة ولاجماعهم على انها اى على ان الكفارة لا يجب على
الخاطئ ولو لم يعتبر فى سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء وفى
كمال الجناية كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس منه شبهة
الاباحة بوجه ولما اتجه ان يقال فح ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة
محضة اشار الى ابطاله بقوله لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم
الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت اذ لا
يتصور الجناية بالافطار بعد تمام ولكن تحقق هذا الاعتبار تصور
ما فى الجناية بل هو منع عن تسليمه اى تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا
الزاجر بالوصفين اى بالعبادة والعقوبة ولم نجعل الزاجر عقوبة
محضة وهى اى كفارة الصوم عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية
لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها
يتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهو قرب وقد وجدنا
فى الشرع ما هذا شأنه كاقامة الحدود فانها واجبة بطريق
العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها ولم
نجد على العكس اى ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال
هذا جوابا لمن يقول لم لم نعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود
تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضى فى
المتفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته لتفرده
والفسقة وحكم بان اليوم من شعبان فصام المتفرد لقوله ع م

صوموا لرؤيته ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة عندنا
خلافا للشافعى ويسقط اذا افطرت عمدا ثم حاضت فى يوم افطا دها
او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صائما ثم سافر
وافطر اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد
فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب بحد القذف
ولهذا يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثانى غالب
القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولى ويجوز فيه الاعتياض
بالمال وحد قاطع الطريق خالص حق الله عندنا قطعا كان
او قتلا وعند الشافعى اذا كان قتلا ففيه حق الله من جهة انه
يستوفيه الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد
من جهة ان فيه معنى القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل
وهذه الحقوق منقسم الى اصل وخلف ففى الايمان اصله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار خلفا اى قائما مقام الاصل فى احكام الدنيا
ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه حتى يعتبر التبعية اذا وجد
اوه اى اداء الصغير العاقل مثلا اذا اسلم صبى فان اسلم هو بنفسه
مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم بايمانه اصالة فلا يكفره تبعيته والا
فان اسلم احد ابويه فهو تبع له فى الاسلام ثم صار تبعيته اهل الدار
اى دار الاسلام ان اخرج اليها او تبعية الغانمين خلفا لم نقل عن اداء
احدهما لعدم القطع به بل الظاهر انه ح ايضا خلف عن ادائه اذا

عدما اى الابوين وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق
عندنا بالنص اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا
فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد لما يجوز بوضوء واحد وعنده اى
عند الشافعى خلف ضرورى اى خلف عن الاصل عند العجز بقدر ما
يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال
الشافعى فى اناء نجس وطاهر يتحرى ويتوضأ بما يغلب على ظنه
طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا
وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين النجس والطاهر ولا حاجة
الى الضرورة لانه خلف مطلق لا ضرورى ثم عند الشيخين
التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة
موجودا فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضى كامامة
الماسح للغاسل وعند التلميذ ان التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز
الامامة المذكورة اذ لا يجوز بناء صاحب الاصل القوى صلوته
على صلوة صاحب الخلف الضعيف حتى لا يصح امامة المومى للمصلى
بالركوع والسجود وشرط الخليفة امكان الاصل اى لا بد فى ثبوت
الخلف من امكان الاصل لتصير السبب منعقدا له اى للاصل ثم عدمه
اى عدم الاصل فى الحال لعارض لانه لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود
الاصل كما فى مسئلة السماء بخلاف الغموس وقد سبق ذكر ذلك

باب المحكوم عليه وهو المكلف الذى يتعلق الخطاب بفعله

ولا بد من اهليته للحكم وهى لا يثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبى
والمجنون قالوا اى مشايخنا هو نور يضيء به طريق يبتدى به اى بذلك
الطريق من حيث ينتهى اليه درك الحواس من جهة انتهاء ادراك
الحواس الى ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق
ادراك الكليات اذ طريق المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهايم ولا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده فيظهر
المطلوب للقلب كما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج
ادراكها من القوة الى الفعل وكذا القلب مع هذا النور العقلى الظاهر من نص
الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب واما كيفيته ادراكه
فمجهولة وكونه عبارة عن النفس الانسانية مما لم ينقل عليه شبهة
فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه وابتداء ادراك الحواس ارتسام
المحسوس فى الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة
ومح يبدا العقل بالتصرف فيه بان يدرك الغايب من الشاهد
او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف
مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه
يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها اى من البديهيات
متى شاء من غير تجشم كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا يغيب
وهذا نهاية تصرف القلب والمرتبة الثانية وهى مناط التكليف
وزيادة تفصيل فى هذا المقام مما لا حاجة اليه فى تحقيق المرام

ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع وتسمى
معلوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل وتسمى علوما عملية
فاذا اكتسب النفس العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو
شر لان النفس مائلة الى الكمالات فيستدل بهذا التحريك على وجود
تلك القدرة وعدمها واذا لم يحركها الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها
بهما اى بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته فعلم ان وجود العقل
وعدمه يعرفان بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط
التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط
التكليف فقدره الشرع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اذ عنده
يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التى هى مراكب القوى العقلية
ومسخرة لها باذنه وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى ايجابه الحسن
والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل لا خلاف للمعتزلة
فى ان العقل لا يستقل فى كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان
وحرمته فى اول شوال وكذا لا خلاف للاشاعرة فى ان الشرع يحتاج
الى العقل وان للعقل مدخلا فى معرفة الاحكام واما النزاع فى ان
العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده
او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء
على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا

تفويت قبل البعث فالصبى العاقل حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا
يعذب بان وعند الاشاعرة يعذر ان فلم يعتبر والكفر شاهق الجبل
فتضمن فانه ولا ايمان الصبى والمذهب عند الماتريدية التوسط
بينهما اى بين المذهبين المذكورين اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل
وهو ظاهر ولا بالشرع وهو اى الشرع مبنى عليه اى على العقل لانه
مبنى على معرفة الله والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على
النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا دفعا للدور لكن
قد يتطرق الخطاء فى العقليات فان مبادى الادراكات العقلية
الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية
فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما نرى من اختلاف العقلاء
بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فعلى هذا يكون الدليل على
التوسط بين المذهبين وجهين احدهما التوسط فى مسئلة الجبر
والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل فى
بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيهما وهو اى العقل وحده
غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته وورد به امر الشارع بل لا بد
من انضمام شئ اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
وادراك ما تحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فالصبى
العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء
مدة جعلها الله علما لحصول التجارب وكمال العقل لكن يصح الايمان منه

اعتبار الاصل العقل ورعاية للتوسط فجعل مجرد العقل كافيا للصحة
وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمرأة المراهقة ان غفلت
عن الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين عن زوجها
لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل كافيا في التوجه
الاستدلال وان كفرت تبين لانه انما وضع البلوغ موضع كمال
العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال
اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هنا مدة افادتها
التوجه بان كفرت وكذا لا يكلف الشاهق في الجبل قبل مضي زمان
يحصل فيه التجربة والتمكن عن الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن
قاتله بل يهدر دمه ولو قتل قبل مدة التجربة فانه اي فان القاتل
لم يستوعب عصمته بدون دار الاسلام اي بدون الاحراز بها

فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اي صلاحية
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحية
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاولى فبنا على الذمة
وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له
وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل امانة اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وبين عباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم

وذريتهم الاية ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الاية المذكورة
ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الاية على ان الانسان قد خص من
بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها
فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا بذلك واما ان تلك الخصوصية
امر وراء ذات الانسان العقل والتمييز فالنصاب المذكور
انسا كان عنه فمن انكر الذمة وقال انها امر لا معنى له ولا حاجة
اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون بها عن وجوب الحكم
على المكلف ثبوته في ذمته في مقام المنع وايضا لما كان مبنى الاستدلال
على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف يصير
اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكليفات المذكورة في تقدير الاحتجاج
بالنصوص المذكورة بل دلالة قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على
هذا المعنى اظهر واما التمسك في هذا المقام بقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها فمما لا وجه له اصلا كيف واستحقاق
الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة فقبل
الولادة له ذمة من وجه تصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية
والنسب لا عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن
فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا من كل
وجه واهلا للوجوب له وعليه وينبغي ان يجب كل حق يجب على البالغ
لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء

لغ

فكل ما يمكن اداؤه عنه وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق العباد
ما كان منها غرما وعوضا يجب على المولود الصبي لان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة يشبه المؤن
او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة يشبه المؤن وكنفقة
الزوجة فانها صلة تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية ولا
يتحمل للصبي العقل اى الدية وان كان عاقلا مميزا لان وان كانت صلة
الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ الفاعل عن فعله والصبي لا يوصف
بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل
ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في
باب المحكوم به واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما
البدنية فظ لضعف بنيته وعجزه واما المالية فلان المقصود
من شرعية عبادات المالية هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي
لا المال لان الله غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة الجبرية فصارت
كالبدنية وانما قيد النيابة بالجبرية لان العبادة المالية تحتمل النيابة
الاختيارية كما اذا وكل غيره باداء زكوته وهذا لان فعل النائب
في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنسوب عنه فيصلح عبادة بخلاف
النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر عندهما لرجحان معنى العبادة ويجب
عندهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة

كالعشر والخراج المراد بالمحضة ما يجب الاصل والقصد لا بحسب
الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب الوصف وفي الخراج معنى
العقوبة كما سبق يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان يمكن اداؤه يجب
وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها
يظهر بذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب
بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون
اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها
اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينقل الوجوب
الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة وكذا
الاغماء الممتد يوجب الحرج دون الصوم لانه اى لان الاغماء
يندر حال كونه مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اى اهلية
الاداء فقاصرة وكاملة وكل منهما يثبت بقدرة كذلك اى اهلية
الاداء القاصرة يثبت بقدرة القاصرة واهلية اداء الكاملة
يثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة يثبت بالعقل القاصر وهي
عقل الصبي والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة يثبت بالعقل الكامل
مع قوة البدن لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب
بل مع القدرة العمل وهو بالبدن وهو العقل البالغ غير المعتوه
فما ثبت بالقاصرة اقسام ستة لانها اما حقوق الله او حقوق العباد
والاول اما حسن لا يحتمل القبح وقبيح لا يحتمل الحسن او متردد بينهما

والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما فحقوق الله تع
كالايمان وفروعه يصح من الصبى لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة
اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولما اتجه ان يقال الضرب
عقوبة والصبى ليس من اهلها تدارك جوابه بقوله وانما الضرب
للتاديب والصبى اهل له ولانه اى ولان الصبى اهل للثواب ولان
الشئ اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اى بحجر الشرع اياه وهو
اى الحجر بط فيما هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق
بالشارع الحكم بالحجر عنه ولما استشعر ان يقال يحتمل الايمان وفروعه
الضرر بالالتزام حيث تركه تدارك دفعه بقوله ولا عبرة للتحمل لزوم
ادائه وهو اى لزوم الاداء عنه اى عن الصبى موضوع لانه مما يحتمل
السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه وانما نفسل الاداء وصحته
فنفع محض لا ضرر فيه ولما اتجه ان يقال نفس الاداء يحتمل الضرر
فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه
وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان
الميراث والفرقة فمضافان الى كفر الاخر وشركه وهو المورث والزوج
لا الى اسلامه اى اسلام الصبى وفيه نظر وايضا هما من ثمرات
الايمان لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها وانما يعرف صحة
الشئ بحكمه الذى وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الا يرى
انهما اى الحرمان والفرقة المذكورين ثبتا تبعا لاحد ابويه ولم يعد

اضرارا ولو كان ضررا لما لزم تبعا لان تصرفات الاب لا يلزم
الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان
اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو ليس بمحل له لان الضرر موضوع عنه
ولان الكفر سبب شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل
مؤمنا لصار الجهل بما يتعلق به الايمان علما به فيصح ردته فيلزم
الاحكام الاخروية لانها تتبع الاعتقادات وهى امور موجودة
حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا
عند ابى حنيفة رحمه الله لانها اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام
القصدية فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت تبع
ضمنا يثبت وان كان ضررا ولذلك يثبت به اى بسبب الكفر تبعا لاحد
الابوين وان كان لا يلزم تصرفاتهما الصادرة قصدا واما حقوق
العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه
وان اجر الصبى المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا
لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب
الاجرة نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر فى نفع عدم الوجوب واما
فى القياس فلا يجب الاجرة لبطلان العقد لكن فى العبد يشترط
السلامة حتى ان تلف فيه اى فى العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبى
لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا اى الصبى والعبد المحجور
يستحقان الرضخ وهو عطاء لا يبلغ لهم الغنيمة وتصح تصرفهما وكيلين

بلا عهدة لو باذن الولى لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الا بادنه
اذ فى الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء
فى التجارة بالتجربة قال الله تع وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف
على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوهما لا يصح منه
وان اذن وليه ولا يصح مباشرته اى مباشرة الولى لهذه الاشياء
من قبل الصبى لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو
ضرر محض الا القرض للقاضى فانه يصح له دون غيره من الاولياء لانه
اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى وبينة ولما استشعر ان
يقال ان ولايته ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر اثبات الولاية
تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يشوبه الضرر فى اقراض القاضى
بقوله فان عليه اى على القاضى صيانة الحقوق والعين المنقولة
لا يامن هلاكها واما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء
والاجارة ونحوها فمن حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل
الخسران ضرر يصح بشرط راى الولى فانه بانضمام رايه يندفع احتمال
الضرر ظاهرا لانه اى لان الصبى اهل الحكم اى لحكم ما يتردد بين النفع
والضرر اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برائ الولى فيحصل
بهذا المذكور من مباشرته براى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة
الولى مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يحصل
بكل واحد من المباشر تبين ثم هذا التصرف من الصبى برائ الولى فيما

يتردد

بين النفع والضرر عند ابى ح بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول
براى الولى فيصير الصبى كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب
ولا يملكه الولى فاما بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية
يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى رواية لا يصح لانه اى لان الصبى
فى الملك اصيل مطلقا وفى الراوى اصيل من وجه دون وجه لان له
اصل الراى باعتبار اصل العقل دون صفته اى وصف العقل اذ ليس
له كمال العقل فثبت شبهة النيابة اى نيابة فى موضع التهمة
وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير
موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق انه
اى ان تصرف الصبى صار براى الولى كمباشرة الولى بنفسه
فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولى ولا من الاجانب
ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانها سبب الثواب بعد
الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها
ضرر ابزوال الملك فى الحيوة فينبغى ان يصح وصية الصبى تدارك
دفعه بقوله واما وصيته اى وصية الصبى فباطلة لان الارث
شرع نفعا للمورث لقوله عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم سائلين وفى الوصية
ابطال الارث حتى شرع فى حق الصبى ولو كان ضررا لما شرع فى حقه
تفريع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفيه نظر لان موجبا ذكر

نفس الوصية الصبي لا لكونها ضررا محضا فلا يدل على بطلانها قطعا
بل اللازم ح صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ودعوى الرجحان
في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لا تمشية لما ذكر فيما اذا لم يكن
للصبي ورثة اما الاعتراض بان يقال اذا كانت الوصية ضررا لكونها
ابطال الارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا خصوصا اذا كانت
الورثة اطفالا لكونها ضررا بينا في حقهم فقد تدارك دفعه بقوله
الا انها شرعت في حق البالغ وان كان ضررا كالطلاق يعني ان الضرر
المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق والعتاق ونحوهما
فكيف اذا كان مشوبا بالنفع **فصل** الامور المعترضة
على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة الذاتية لا الحادث بعد العدم
لعدم صحته في الصغر سماوية اذ لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب
ومكتسبة ان كان له دخل فيها باكتسابها او بترك ازالتها اما
السماوية فمنها الجنون وهو زوال العقل واختلال بحيث يمنع جريان
الافعال والاقوال على نهج الاستقامة الا نادرا وهو في القياس
مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء
العبادة على النهج الذي اعتبره الشرع ولهذا اعظم الانبياء عليهم السلام
عنه وحيث لم يمكن الاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم
يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج في وجوب القضاء على انه لا ينافي
اهلية نفس الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك

من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وهو اي المجنون اهل للثواب
لبقاء اسلامه والثواب من احكام الوجوب ثم عند ابي يوسف هذا
اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض الجنون بعد
البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما
عرض بعد البلوغ وبين اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين
يسقط وغير الممتد غير مسقط فيهما عنده ثم الامتداد في الصلوة
بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعندهما بصلوة فيصير الصلوات
ستا والامتداد في الصوم بان يستوعب شهر رمضان وانما اشترطوا
في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم
التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة
الصوم لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا والامتداد في الزكوة بان
يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عندهما وعند ابي يوسف في اكثره
اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا وتخفيفا واما ايمانه
فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل ولعدم صحته
ولما اتجه ان يقال عدم صحة اسلامه اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر
عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله
وذلك لا يكون حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا
للايمان تبعا ولا شرطا فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه

فان اسلم بقي النكاح على حاله والا فرق بينهما وتصير مرتدا تبعا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلما فارتدا ولحقا بدار الحرب معه بخلاف
ما اذا ان كان في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ
مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
فيتقرر ركنه فلا يتقدم بالتبعية او بالعروض الجنون واما المعاملة
فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي وهو قوله
فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن
هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو اي الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد
به شرعا لانتفاء تعقل المعاني فيفسد عباداته فلا يصح اقاريره وعقوده
وان اجازها الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه
يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان
في مبداء الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا يعني بالعارض على الاهلية
الا انه حالة غير لازمة للانسان منافية لاهليته ولان الله تعالى
خلق الانسان لحمل اعباء التكليف ولمعرفته فالاصل ان يخلقه على
صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهو ان يكون
من مبداء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القدرة والصغر حالة
منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فصل ان تعقل كالمجنون
اما بعد فيحدث له ضرب من الاهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك

الضرب من الاهلية فيسقط منه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
نفس الوجوب في الايمان حتى اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب
عليه الاعادة اي اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق
كما اذا ارتد الصبي او استرق فانه لا يستحق الارث لانهما ينافيان
الارث اما الاول فلان الكافر لا ولاية له وهي السبب للارث
واما الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم
الاهلية لا بعد جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء
فان القاتل يعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل
الجزاء بالشر فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث
يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين
وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا وكما ان المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام عليها الى وقت كمال العقل وكذلك امراة الصبي
اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل
لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق
العبد وهذا الزوجة واما سقط عنهما خطاب الاداء في خالص
حق الله وتاخير عرض الاسلام انما هو في حق الصغير خاصة كذا في
شرح الجامع وغيره وانما اخر العرض في حق الصغير دون المجنون والمعتوه
لان الصغير الصغر معتدد دون الجنون والعته ومنها النسيان

وهو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة
واحترز بقوله عن الحفظ خاصة عن النوم والاغماء ونحوهما من العوارض
الذى ايجابها غير مخصوص بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافى الوجوب لبقاء
القدرة وكمال العقل فلا يكون فى الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة
صاحب الشرع يكون عذرا فى حقه اى فى حق صاحب الشرع فيما يقع فيه
الا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان فيه من غير تقصير
منه وهو ما اذا لم يكن معه شئ من اسباب التذكر سواء كان الطبع
داعيا اليه كالاكل فى الصوم او لم يكن كما فى ترك التسمية عند
الذبح وهذا النوع لا يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير
بان لم يباشر سبب التذكر مع القدرة عليه كنسيان الانسان
مع حفظه مع قدرته على تذكره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا
للعقاب ولهذا يستحق الوعيد من نسى القران بعدما حفظه لا فى حق
العباد لانه محترم لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو
اتلف مال الغير ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم وهو فترة
طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة
عن العمل مع سلامتها وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات
الارادية اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم
والقدرة على الامتثال حالة النوم لا تاخير نفس الوجوب واسقاطه
حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء بعدم بكونه ح

لعدم استناده والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج ح
بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل
على بقاء نفس الوجوب بالحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة الحديث فلم يكن واجبة لما امر بقضائها وابطل النوم
عباداته اى عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والطلاق ق
والعتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار فى النوم حتى ان كلامه
بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء واذا قرء
فى الصلوة نائما لا يجزيه اى لا تنوب عن الفرض هذا مختار فخر الاسلام
وفى النوادر انها تجزيه واذا تكلم لا تفسد صلوته وقيل تفسد
لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة واذا قهقه
لا يبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتاخرين
على انها يبطلهما جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل قوى المدركة
والمحركة حركة ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه
من بلغم بارد غليظ والغشى مثله الا انه بسبب انحلال القوى
التى فى القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء
ما يعم الغشى ولذلك لم يذكروه عند تعداد العوارض وهو ضرب
من المرض لم يعصم عنه النبى عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم
حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقى البخار
اللطيف الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عند الاطباء من ضروريات

للحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظ
بطيئة التحلل ولهذا تمتنع فيه التنبه وبطئ الانتباه فيبطل الاغماء
العبادات فيوجب الحدث في كل حاله سواء كان قائما او راكعا
او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم ولما كان الاغماء
نادرا في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا
انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على
صلوته وهو اي الاغماء في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان سقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد
وقته حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء
لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق اي ضعيف النسج وهو في الشرع
عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى ابتداء
لكنه في البقاء امر حكمي به يصير الانسان عرضة للتملك فيكون
الرقيق حق العبد بمعنى ان الشارع جعله ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء
وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وهو اي الرق لا يحتمل
التجزي لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي حتى اذا قضى مجهول النسب
ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا
العتق الذي هو ضده لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا
الاعتاق عندهما لا يحتمله لعدم تجزي لازمه وهو العتق لانه مطاوعه

وعند ابي حنيفة الاعتاق يتجزأ لانه ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في
حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو يتجزى وكذا ازالته
ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك
لا يستلزم العتق لبقاء الملكية في الجملة فاعتاق البعض ايجاد لشطر
العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق ولما اتجه ان يقال في ازالة
كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك تدارك دفعه
بقوله ففي الابتداء اي ابتداء الرق ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله
جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لان الاصل هو المالكية والمالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا
واصالة ولزم منه زوال حق الله ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان
زواله اي زوال حق الله يتبع زوال حق العبد ومعتق البعض كمكاتب
عنده اي عند ابي حنيفة فيكون اثر فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى
بيعه ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا في الرد الى الرق فان المكاتب
يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا
لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى مالك آخر وهي لا تحتمل الفسخ
والرق يبطل مالكيته المال لانه مملوك مالا فلا يتحد المالكية والمملوكية
لانه لا تنافي بين المملوكية منفعة والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده

انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز
ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم
واشار الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب المتسري لا يتسرى بانه
على ملك الرقبة دون المتعة لا يصح منهما اي من الرقيق والمكاتب
الحج حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا ينفع المؤدى قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى في الصلوة
والصوم فلا يكون اصل القدرة حاصلا له فصح من الفقير لان اصل القدرة
ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل الرق مالكية
غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرقيق ليس مملوكا في حكم هذه الاشيا
بل هو بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى
لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فصح منه
اقراره بالحدود والقصاص لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وبالسرقة المستهلكة سواء
كان ماذونا او محجورا اذ ليس منها الا القطع ويصح اقراره بالقائمة
اي بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة من الماذون
فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال الموجود الماذون واما من المحجور فيصح
عند ابي ح مطلقا اي في القطع والرد جميعا وعند م لا يصح مطلقا و
عند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى
وقال المال مالي اما ان صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها وينافي الرق

كمال الاهلية الكمالات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية
فيضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين فلا يطالب به الا اذا
ضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة والكسب فح يتعلق الدين بهما
فيستوفى من الكسب والرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا تهمة
في ثبوته كدين الاستهلاك اي استهلاك مال انسان والتجارة
واما اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى لا فيما
ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى
ودخل بل يؤخر مطالبه الى عتقه وينصف الحل نصف المحل
في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال
في حق النساء كما مر في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت متقدمة
على الحرة ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة لها وينصف
الحد القابل للتنصيف دون القطع والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف فتكامل ضرورة وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية فانه متى كان محل المراة ازيد كان محلية
الطلاق اوسع فاعتبر تنصف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال
فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر
بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف الطلاق برق
الرجل ايضا لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى
انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد

يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق باتباله اى الرقيق بكماله والتوقف على اذن المولى لدفع
الضرر فى ماله لا لنقصان فى مالكيته الرقيق والملك الاخر وهو ملك
المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد الملك عنه اى التصرف
لا الرقبة لانتفاء الملك عنه اوجب ذلك النقصان نقصانا فى قيمته
فانتقص دينه عن دية الحر فتى هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو
عشرة دراهم وعند الشافعى يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المراة
فهى مالكة لاحدهما وهو المال بكماله دون الاخر وهو النكاح اذ ثبوته
بالذكورة فتنصف باعتبار دية الرجل ديتها بخلاف الرقيق فانه قد
ثبت له مالكية النكاح بكمالها ولم تنتف عنه مالكية المال بالكلية
حتى تتنصف دينها ايضا ولا ينبغى ان تنتقص من قيمته الربع توزيعا
على مالكية النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن
الرقيق احد شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان
الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك
المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف قيل
لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لا يختص
هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق متصفا
بشىء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف ذلك كما فى النكا ح
والطلاق وايضا ثبوت احد الملكين بكماله يوجب الاكمال فيما هو من

باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلا ق
لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة فى الرقيق واجيب عن الاول
بان تنصيفه عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النفس
اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية
بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقبة ناقص عنه نقصانا لا يتعين
قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار
خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف
وعن الثانى بان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان
الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصانا عدد الزوجات
لكنه لا ينافى ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل وقيل انما انتقص
دية العبد عن دية الحر لان المعتبر منه المالية فلا يتصف لكن فى الاكمال
اى اذا بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها شبهة المساواة له بالحر او
زيادته عليه وشبهة الشىء معتبرة بحقيقته فكما ان حقيقة المساواة
منتفية فيه فكذلك شبهتها فينتقص من قيمته شىء اعتبره الشرع
فى صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة وهو اى العبد
اهل للتصرف فى المال فلا ينافى الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان
المأذون فى نوع من التجارة يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق
الاصالة وعند الشافعى لا اى ليس يتصرف لنفسه باهليته بل هو
كالوكيل وبين فى الاكتساب نيابة كالمودع فلا يعم اذنه سائر

الانواع اذا اذن العبد فی نوع من التجارة لانه لما لم یکن اهلا للملك
لم یکن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسیلة الیه وقلنا هو اهل
التکلم لانه عاقل یقبل روایاته فی الاخبار فیلزم ثبوته للعبید
وهو المط علی انها ای ان الید لیست بمال فلا یکون الرق منافیا لملك
الید وانما شهادته فی هلال رمضان والدیانة لانها اهل للایجاب
والاستیجاب وصح اقراره بالحدود والقصاص فیحتاج الی قضاء ما یجب
فی ذمته فیجب ان یکون له طریق القضاء به دفعا للحرج اللازم من اهلیة
الایجاب فی الذمة وادنی طرقه الید ای ملك الید فیلزم ثبوته للعبید
وهو المط علی انها ای الید لیست بمال فلا یکون الرق منافیا لملك
الید وانما هو مناف لملك المال لکونه علی کل حال کونه مالا وهی ای
الید الحکم الاصلی ای الغرض المقصود فی التصرفات لان الانسان یحتاج ح
الی الانتفاع بما یکون سببا لبقائه ولا یمکن انتفاعه الا بکونه فی ید
فشرع التصرفات کالشراء ونحوه لحصول ملك الید وملك الرقبة وسیلة
الیه لانه اختصاص المالك بالشیء فیقطع طمع الطامعین والمنازع
وهو انما یثبت ضرورة اکمال ملك الید فبطل ما قال لما لم یکن اهلا للملك
لم یکن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا یکون خالیة عن المقصود
الاصلی لانه ملك الید وهو حاصل للعبد فاما الملك ای ملك الرقبة
فانما هو حکم ضروری ای لیس مقصودا لذاته وانما یثبت ضرورة ان
یثبت شیء آخر فعدم اهلیة لما هو المقصود لذاته یوجب عدم الاهلیة

لما شرع لاجله اما عدم اهلیته لما هو مقصود بالغیر فلا یوجب عدم
اهلیته لما یکون وسیلة الیه لا سیما اذا کان اهلا لذلك الغیر المقصود
لذاته کملك الید فی مسئلتنا فالید ثبت له ای منعقد التصرف فیکون حکمه
لانه نتیجة تصرفه والملك للمولی لانه لم یبق اهلا للملك بقدر الناس
ما وقع الملك له خلافه عنه ای عن العبد لانه اقرب الناس الیه
لکونه مالك رقبته وهو ای العبد الماذون کالوکیل فی الملك ای اذا
اشتری شیئا تبع الملك للمولی کما الاحکام تبع للموکل ابتداء وفی حال بقاء
الاذن فی مسائل مرض المولی وعامة مسائل الماذون ای الماذون
بمنزلة الوکیل فی هاتین الصورتین فی حال بقاء الاذن لا فی حال ابتدائه
یکون تصرفه کتصرفه یصح فیما یصح ویبطل فیما یبطل اما صورة مرض
المولی فکما ان الماذون اذا تصرف فی مرض الموت وحابی محاباة فاحشة
وعلی المولی دین لا یصح تصرفه اصلا واذا لم یکن علیه دین والمسئلة
بحالها یعتبر من الثلث فهو فی حال مرض المولی کالوکیل ولو کان هذا التصرف
فی حال الصحة یصح ویعتبر من جمیع المال ففی حال الصحة لیس کالوکیل واما عامة
مسائل الماذون فکما اذا اذن العبد الماذون عبدا من کسبه فی التجارة
ثم حجر المولی الماذون الاول لا یحجر الماذون الثانی بمنزلة الوکیل اذا وکل
غیره وعزل الوکیل الاول لم ینعزل الثانی وکذا اذا مات الماذون الاول
لا یحجر الثانی کالوکیل اذا مات الموکل وهو معصوم الدم کالحر لانها ای
لان العصمة بناء علی الاسلام وداره والعبد مساوی للحر فی ذلك

نيقتل الحر بالعبد لان مبنى الضمان اى القصاص والدية على العصمة
والمالية لا تخل بها خلافا للشافعي والرق يوجب نقصانا في الجهاد
على ما قلنا في الحج من ان منافعه للمولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم
فلا يستحق السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له وينافي
الوجوب الولايات كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى
الى غيره فلا يصح امان الرقيق المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف
على الغير ولاية اما واما المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح
اولا في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى الى الغير ولزم
سقوط حقهم لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط كما في
شهادته بهلال رمضان فان الصوم ثبت اولا في حقه ثم يتعدى
الى كافة الناس وليس هذا من الولاية وينافي ضمان ما ليس بمال
لانه صلة والرقيق اهلها فلا يجب الدية في جناية العبد اذا كان
خطاء لان الدية صلة في حق الجاني وعوض في حق المجني عليه بل يجب
على المولى دفعه جزاء فان كون الادمي مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
عليه للتلف فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فانه
ح لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء فيصير عائدا الى
الى الاصل فان الارش اصل في الباب اى في باب الجناية خطاء لا نه
الثابت بالنص ثابت له في الاصالة بل لان المصير الى الدفع ضرورة
ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد انتقض

الضرورة باختيار المولى الفداء فصار الامر الى الاصل حتى بطل بالا فلاس
اى بافلاس المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة
وعندهما يصير اختيار المولى الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه
عاد الى الاصل وهو الدفع ومنها الحيض والنفاس انا جعلهما بمنزلة
عارض واحد لاتحادهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يعدمان اهليته
اى لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة
عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها
في حد الكثرة فيسقط وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج
في قضاء الصوم فلم يسقط وجوبه فيلزم قضاؤه دون قضائها
ومنها المرض غير ما سبق من الجنون والاغماء والنفاس وهو لا ينافي
اهليته لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة
ولما كان سبب الموت وهو اى الموت علة الخلافة اى قيام الغير مقا مه
كان المرض بسبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل
بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض في قدر ما يصان
حقهما اى حق الغريم والوارث فقط قوله في قدر متعلق بالحجر
فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل اذ لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتا ج
الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق
الغير وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اى
الى النقض وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض

عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته
على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية من المريض البطلان لكن
الشرع جوزها نظرا له اى المريض ليتدارك تقصيرات ايام الصحة في التعليل
اى في الثلث ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل
الشرع الوصية للوارث اذ تولى الله بنفسه حيث قال يوصيكم الله في
اولادكم الاية ونسخ به قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث
صورة بان يبيع المريض عينا من التركة باحد الورثة بمثل القيمة فانه وصية
بصورة العين لا بمعناه هنا عند خلافا لهما ومعنى بان يقر لاحد
الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهه
بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطف
على قوله بطلت في حقه اى في حق الوارث كما في الصغار كما اذا باع
الولي مال الصبي من نفسه تفوتت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة
ولما تعلق حق الورثة بماله صورة ومعنى في بعضهم حقهم اى في حق الورثة
حتى لا يجوز لاحدهم ان ياخذ التركة ويعطي الباقي القيمة لما ذكرنا واما اذا
قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية من جهة انه مم عن ايثار
البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم
ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة هذا مختص بالورثة وذلك
لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية بالصورة حتى انه يجوز للوارث

ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال الاخر بخلاف الورثة
فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا ومعنى فقط في حق غير هم
لا ينعقد اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في
حق غيرهم فان حق غيرهم لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة
الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة اليه تعلق حقهم بماليته لا بصورته
فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن
نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية
في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء الثلث المال اذا لم يستغرق
فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق
الراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن
غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن
الدين ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادته لانه بمنزلة
المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا اى في حق الموت
دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط
به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين
يبقى ببقائها كالوديعة لانها اى العين هي المقصودة وان كان دينا
لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق
اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت الا ان ضم اليها اى الى الذمة
مال او كفيل فانه ح يقوى الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند

وجودهما اى الا اذا ابقى عنه مال او كفيل عند ابى حنيفة لان الكفالة احدهما
التزام المطالبة ولا يطالبه فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ
الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها فى الآخرة اجماعًا ويلزمه الدين
مضافا الى سبب صحيح فى حيوته كما اذا حفر بئرًا فوقع حيوان موته لا اما شرع
صلة كنفقة الخادم الا ان يوصى فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجته
فيبقى ما ينقضى بها الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها
حقوقه اى منها تجهيزه ثم يقضى ديونه ثم ينفذ وصاياه من ثلث الباقى
ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجة الى الثواب الحاصل بعدى الاعتاق
وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع
اثر الكفر وهو الرق والى حرية اولاده ولما اتجه ان يقال فينبغى كان
ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما يحتاج
اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء
غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقى مملوكيته الميت فتابعه
هنا فى باب الكتابة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية
بدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا له خلافه فه
لانه يحتاج الى من يخلفه فى امواله نظرا له والخلافة فاذا اثبت سببها
وهو مرض الموت يحجر الميت اى المريض مرض الموت عن ابطالها فكذا اذا ثبت
الخلافة نصا بان يقال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق
العتق به بان قال لعبده انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كان

من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف وانما ثبت به الخلافة
لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فى الموصى به فيكون
التعليق بالموت سببا فى العتق بخلاف ساير التعليقات لانه اى لان
الموت كاين متعين ولا يلزم على هذا انه لا يجوز بيع عبد علق عتقه
بامر كاين يقينا قياسا على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز
بيعه بمجموع الامرين الاستحقاق والتعليق بامر كاين لا محالة لا بكل
واحد منهما على انفراده فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد فى
استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل فى الامة
والتمتع تبع ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف
ام الولد لان تقومها انما سقط لانه اى المولى لما استفرشها
واستولدها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا وصارت محرزة
للمتعة فسقط تقومها على عكس ما كان قبل اى قبل الاستفراش
وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج
اليه قلنا المرأة تغسل الزوج فى عدتها بخلاف العكس لان مالكيته
حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما يصلح لحاجته
فالقصاص لانه عقوبة وجبت لدرك الثأر عند انقضاء الحيوة والميت
لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد فى حق الميت
حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا اى ولاجل ان القصاص يجب

ابتداء للورثة قال ابو ح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض
الورثة خصما عن البقية وقالا انه موروث لان خلفه وهو المال
موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل واشار الى الجواب
عن هذا بقوله لكن اذا انقلب القصاص مالا بالصلح وهو يصلح لحوايج
الميت تصرف اليها لان ثبوته حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم
صلاحه لحوايج الميت وقد ارتفعت الضرورة بما نقله به مالا
ويورث منه ما فضل من حوايجه واما احكام الاخرة لما كلها ثابتة
في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما
الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تع
ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد ع م كافة للناس لانه مكا برة
بعد ما وضح الدليل فلا يا نته اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة
الصنم بطل فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا واما في حكم يحتمله كتحريم
الخمر فان حلها محتمل عقلا فلا دافعه للتعرض له فقط عند الشافعي
لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمى بشرب الخمر
وعند ابي يوسف هي دافعة له اى للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا
استدراجا ومكرا ولزيادة لاثمه وعذابه كان الخطاب لم يتناولهم
فيها اى في احكام الدنيا والاستدراج تقريب الله العبد الى العقوبة
بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم
تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرايع

فصورة التخفيف توقفهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوهم الاهمال
قال الله تع انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال النبي ع م
امهلناهم فظنوا انا اهملناهم فثبت عنده اى عند ابي ح تقوم الخمر
والضمان باتلافها وجاز البيع ونحوها وصحة النكاح المحارب حتى ان
وطئ فيه اى في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا
شرط احصان القذف فعنده ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا
فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان ويجب عطف على يكون لا
على يحد به اى بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ
نكاح المحارم ما دام الزوجات كافرين بدفع احد الزوجين الامر
الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يترافعا في نفسخ ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله
لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض
لا من باب التعدى الى الغير فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض فكانت
الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة الى الجواب عما قال
الشافعي ان ديانتهم يعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب
الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح
المحرم ولا الحد على قاذفه ولما اتجه ان يقال لان ديانتهم معتبرة في
ترك التعرض فيجب ان لا يتركوا على ديانتهم في باب الربوا تدارك
الجواب بقوله ولا يلزم الربوا الا انهم قد نهوا عنه فليس معتقدهم

في الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه
فيما بينهم سواء ورد شيء بعينه ام لا وسواء كان حقا او باطلا فانه
دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا وغير
ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون
ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فاكله به
فسق منهم لا ديانة اعتقد واحله فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية
اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي
خلف بنتين احدهما زوجته لا يرث بالزوجية فالحكم في المقيس
عدم وجوب هذه الثلثة اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي
المقيس عليه عدم الارث وهما مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان
تحت حكم واحد وهو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية
قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع
دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان
اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون
في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد
وانما الضمان والحد يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم
القول بتعدي ديانتهم ان لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم
التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب
دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا

ديانة بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ثم اشار الى الجواب القياس على
المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر وهو البنت
التي ليست زوجته فان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالاخرى
فيكون متعدية هنا هذا عنده واما عندهما فكذلك ايضا ديانتهم لا تعتبر
للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما
اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان حكما ضروريا في عهد ادم عليه السلام
لتحصيل النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت
السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج
كل انثى ذكر من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما لانهما مخلوقان
من ماء واحد اندفق دفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما مخلوقان
من مائين اندفقا دفعتين ولما كان الضرورة تنقض بالبعد لم يحل
القرني فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة فقد ثبت الحل في وقت
ادم عم بالضرورة فلما ارتفع الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات
فعلى تقدير كون ديانتهم رافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح
المحارم اذ بعد قصر دليله الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة
في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم بقي الحكم على ما
كان عليه وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا
للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا
حد القذف تندري بالشبهة اي على تقدير تسليم ان هذا النكا

صحيح في زعمهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف بها
وقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم اه وكل منهما دليل على
عدم وجوب الحد على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف
على المفهوم من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما
على الدليل الاول فظ لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة
واما على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة
فلا يجب النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية
والجواب لابي حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة
بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم
دافعة وذلك لان الزوج حابس للتي زوجه وحبسها بلا نفقة
يكون تعرضا لها بالاهلاك ولما كان مظنة ان يقال ان ايجاب
النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة تدارك
دفعه بان يقول وغناؤها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس
لان المال يقبل ويكثر والحاجة دائمة واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح
عذرا لكنه دونه اي دون الاول لجهل صاحب الهوى في صفات
الله واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول لكنه لما كان مؤولا للقران كان دون الاول ولما كان
مسلما مستلزما لاحكام الشرع معترفا بحقية القران ونبوة محمد ع
لزمنا مناظرته والزامه فلا نتركه على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع

وكجهل الباغي وهو خارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارئة
فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام
الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون له منعة وامتناع على من يريده فيسقط
ولانه الالزام فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته
لان البغي منكر ونهي المنكر فرض ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام
جامع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف في الدين والقتل حق
فلا مانع من جهته ايضا وكذا لا يحرم الباغي ان قتل العادل هذا اذا
قال كنت على الحق وانا الان على الحق على ما اشير اليه في التعليل بقوله
لانه حق في زعمه بناء على تاويله ولاية الزامنا منقطعة عنه لوجود المنعة
ولما كان الدار واحدة والديانة تختلف يثبت العصمة من وجه فلا يملك
ماله حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار
ولكن لا يضمن بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة
يوجب شبهة اختلاف يوجب الدار سقوطه العصمة من وجه وانما لم
ينعكس لما فيه من التناقض فان اثبات الملك معناه عدم الضمان
لانه مم فانه قد يجمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل لانه
لو ملك لم يجب رده بعينه فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان
وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمن ترك التسمية عمدا فانه
مخالفة قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء
بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تع فان لم يكونا

رجلين فوجل وامى أنا ان او السنة المشهورة وانما قيد بالمشهورة احترازا
عما دونها اذ لا بأس فى مخالفته بالاجتهاد لعدم ثبوتها لثبوت الحكم
فيه بطريق الاولى فان قلت اليس يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة
فليس ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والمبحث خلو عن اعتبار هذا
الشرط دل على ذلك التمثيلات المذكورات كالتحليل بدون الوطئ
مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث
مشهور والقصاص فى مسئلة القسامة فانه وان وجد لوث اى علامة
القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطاء
عند الشافعى وفيه مخالفة قوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر
وهذا ايضا من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينعقد قضاء القاضى فيه اى فى واحد من هذه
المسائل المذكورة لكونه مخالفا الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح اى الذى
لا يكون مخالفا لواحد من الثلثة المذكورة او كالجهل فى موضع الشبهة
لمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر به زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه
صلى الظهر بغير وضوء وقضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن
ان العصر جائزة بناء على جهة بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب
مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء
العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهنا زعم بخلاف الاجماع

وعند الشافعى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا اذا كان يزعم وقت المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت المغرب
ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض
الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز بناء على انه غير عالم بعدم
الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح
فى ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد ولم يصح العصر لان عمره
مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هى الاولى لا الثانية
وانما ذكرنا تتميما وتكميلا للاولى لا مثالا واذا عفى احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل منهما على الكمال فلا قصاص
عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا
يسقط القصاص فصار هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل
وما قيل الظاهر انه هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا
ليس بشئ لان صحة الاجتهاد ليس بشرط فى الشبهة المسقط
للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه
لان هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وهذا اذا استغنى
فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث
وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تأويله والا فعليه
الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته او والده على ظن انها تحل له

لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد وهي شبهة
الفعل لا في النسب والعدة اي لا يثبت واحد منهما هذه الشبهة وان
كان يثبتان بالوطء بشبهة وكذا حربي اسلم ودخل دارنا فشرب
خمرها جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زني هو
اي زني حربي فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه
حرام في جميع الاديان او شرب الخمر ذمي اسلم فانه يجب الحد لانه
حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيه فلا يعذر
بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لعدم الحد واشار الى النوع الرابع
من الجهل واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر
بالشرايع فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له
في الترك حتى لا يجب عليه القضاء بعد الاقامة في دار الاسلام لانه
لابد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا كشهرته في محله وكذا اذا
نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم لما
بلغوا تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن
رسول الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحويل فانزل الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس وقصة تحريم الخمر والميسر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال
ابو بكر رض يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر
واكلوا الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يشعرون

وهم يطعمونها فنزل قوله تع ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وما اذا انتشر في دارنا فقد
تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا لكن لم
يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم
وفيه نظر لان عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان العمران
معدن الماء فكان الطلب واجبا ثم ان كان وجود الماء ليس بشرط
في جواب المسئلة وبالجملة ما ذكر ليس من ان الجهل ليس بعذر وكذا
الجهل بانه وكيل او مأذون يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح من الموكل
فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا
جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل
والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد حتى لو باع
العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل
الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما
بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة
وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها
اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اي جهلها بان لها خيار العتق
فانه لا يبطل خيارها ايضا وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا
زوجها الولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها احدهما
من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح   ح

ولا يكون سكوتها رضا لاجهلها بالخيار فانها اذا علمت بالنكاح
وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها
بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام وفراغتها للطلب وهو واجب
عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة تخفى لان خدمة المولى تشغلها
عن التعلم فيعذر بالجهل ولان البكر يريد الزام الفسخ على الزوج والامة
يريد بالفسخ دفع زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق
الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق
اولى اذ يرد على الاول ان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرايع لا سيما
في المسائل التي لا يعرفها الاحذاق الفقهاء حتى شرط القضاء ثمه
اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي في فسخ المعتقة تفريع على ان
الفسخ بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها
السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب المسكر والسكر
بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو
كالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق صرح بهما
ردا لما روي عن ابي حنيفة انه يصح الطلاق والعتاق منه واما بطريق
المحظور كالسكر من شراب محرم قليلة او كثيرة او من شراب المثلث
لانه انما يحل عند ابي ح بشرط ان لا يسكر فالسكر يصير به كالسكر
بالمحرم فيحد به وهو اي القسم الثاني من السكر لا ينافي الخطاب

لقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق
بحال السكر فهو قيد لما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة
الصحو بان لا تقربوا حال السكر فيلزم كونهم المكلفين بذلك حال
السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون منافيا
لو كان قوله تع وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فهو لا يبطل
الاهلية اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ فيلزمه كل
الاحكام وان كان لا يقدر على الاداء او لا يصح فيها الاداء وتصح
عبارته في غاية التصرفات وانما ينعدم به القصد ولا يفوت
الا قدرة فهم الخطاب بشرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود
زجرا له ويبقى التكليف متوجها عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد
استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
الى تبدله كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا
لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد وكالمكره فانه يصح
اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالزنا
وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لانه كان
لا يستقر على امر واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما
من حقوق العباد او باشر بسبب الحد بان زنى وقذف في حالة السكر
يلزمه الحد لكن انما يحد زاجرا ليحصل الانزجار وحد اي حد السكر

هذا بيان لقوله فيجعل في حكم الموجود اي ان الشرب بسبب كونه معصية جعل [illegible]
ودخول [illegible]

الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام وزاد ابو ح انه لا يعرف الارض
من السماء لوجوب الحد فقط واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر
عنده ايضا الاختلاط فقط ومنها الهزل وهو ان يذكر اللفظ قصدا
لا بد من هذا القيد احترازا عن صورة الخطاء ولا يراد به معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط
باللسان اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن
نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يعتبر دلالة ولا يشترط كونه اي كون
الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة
عليه وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة
وهو القصد الى شيء وارادته ولا الرضاء بها وهو الايثار والاستحسان
بل ينافي اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات الشرعية
كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضاء وهي اما من الانشاآت
او من الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان احداثا
حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار
والا فاعتقاد اما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض ولا فالاول
كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد
اي يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا
يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا
عن الهزل وقت البيع وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما

عنه وان اتفقا على بقاء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما
اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضاء بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه
بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار والرضاء بالمباشرة حاصل
لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض
فيه لعدم الرضاء بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد
فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه في الثلثة اي في ثلثة ايام
جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد
لا ان اجازه احدهما لانه كخيار الشرط لهما للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما
وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا ينعقد الاجازة بها فمتى اجازه جاز
البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خا طرهما
وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في البناء والاعراض
يصح العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرعي اللزوم
والصحة حتى يقوم المعارض وهو اولى بالاعتبار من المواضعة
التي لم يتصل به اي بالعقد لا اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة
فان العادة تحقق المواضعة ما امكن وما ذكر ان الاصل في العقد
الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والى هذا اشار
بقوله والمواضعة اسبق والسبق من اسباب الترجيح قلنا الاخر وهو العقد
ناسخ للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة
فالعقد باعتباران اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون

تابعا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي ح يجب ان يكون عدم الحضور
كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين عدم الحضور كالبناء
ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين
واما ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة
الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد
في الكل اي في صورة الاعراض وغيرها والفرق له بين البناء هنا
اي في صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة المواضعة
على نفس العقد هو ان يعمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط
ليس من مقتضاه وفيه نفع لاحد العاقدين وقد جد في اصل العقد
فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة فلو
اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف
وهو خبط فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا
للتسمية واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر بان باعا بمائة
دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد
اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة
او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو ح فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد عما سميا من البدل لضرورة افتقاره
الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق

بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه
بقوله والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها اي بالمواضعة
مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل
واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد
والمذكور فيه مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر
فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود
في الالفين ثم ذكر جوابهما عن قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا
الى آخره بقوله والهزل باحد الالفين ثم شرط لا طالب له لاتفاق
المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن شرطا للشرط
طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حمارا وحنيفا
مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب ولابي حنيفة في رد الجواب
المذكور ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له
وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضاء لا يفيد الصحة كالرضاء بالربوا والثاني وهو ما يحتمل
النقض ومعنى عدم احتماله النقض عدم جريان الفسخ بعد التمام
والاقالة فيه فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر كله صحيح والهزل باطل لقوله ع م
ثلث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح واليمين فانه تبين
الحكم المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة ولان الهزل

يعني انفسخ ولا ما لا يحتمل فسخا ولا يخفى [illegible] منه

زل راضٍ بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد
حتى لا يحتمل خيار الشرط والمراد بالاسباب ههنا العلل ومنه ما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان
كان في قدر البدل اي المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان وهما المسمى
في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالف
اما عندهما فظ كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق
بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية
وفي البيع بالعكس واشار الى ذلك بقوله والفرق لابي حنيفة بين
هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة يجعله شرطا
فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط
لا يفسده وان اتفقا على ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة المهر الفان لان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف
البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان لم يسم المهر
لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف عنه
الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل فان اتفقا
على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل
لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على ان لم
يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد مهر المثل

لان الاصل على رواية بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور
في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنسه لكن
في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه
وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس
فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف
المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء على اصلهما
من ترجح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه ومنه ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال
والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل والقدر او الجنس ففي
الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم
الطلاق والمال في الاختلاف اي في الاعراض والبناء وفي عدم
الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجح الايجاب اي العقد على المواضعة
واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لهما
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول المرأة
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وعند ابي حنيفة لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة يعني ان ردت الطلاق
في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة
فالطلاق واقع والمال لازم فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين

بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على حدهما وكذا تقع الطلاق
ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا
لان المال في الخلع والعتق على مال والصلح على دم عمد يجب عندهما
بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فتثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا
فلا يؤثر الهزل في هذه الامور فتثبت ثم يجب المال ضمنا في وجوب المال
وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة
بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع واما
تسليم الشفعة بطريق الهزل فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل
الشفعة وبعد التسليم باطل لانه اي لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار على ثلثة ايام يبطل
التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل الابراء اي ابراء
الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات
فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح فانه
يحتمل الفسخ قبل التمام وان لم يحتمله بعد التمام او لا يحتمله كالطلاق
والعتاق لانه اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي
ذلك الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا
هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقادات

فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا
بعين الهزل لقوله تع انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله
كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هزل به
وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد
معناها واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد
والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة
يعتري الانسان للفرح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير
اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان التجاوز عن الحد حرام
والفرق بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض احواله
واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية
والاشياء من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تع
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر اي مفيد
للتعليل لان التنوين يفيد في قوله تع فان انستم منهم رشدا اي عرفتم
لهم خاصة صلاحا لا لعقل وحفظا للمال لا ينفك بين الجنين عن مثله
الا نادرا وهي خمس وعشرون سنة لان ادنى مدة البلوغ اثنى عشر
سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيها ان تصير المرء
فيه جدا خمسا وعشرين سنة فيسقط المنع هذا عند ابي حنيفة

فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ هذه المبلغ مقامه
فيدفع اليه المال بعد مضى هذه المدة سواء حصل منه ايناس ام لا وقالا لا
لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد تمسكا بظاهر الاية واختلفوا
في السفيه الذي صار سفيها بعد البلوغ فعندهما يحجر الحجر منع نفاذ
التصرف القولية لان النظر واجب حقا له لدينه واسلامه وان
لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة
فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا او غاية
فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وقياسا عطف على قوله حقا له على منع
المال فانه انما يمنع عنه كيبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من
منع نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه بالتصرف بها وايضا
صحة العبادة لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت القولية
والا لبطل ملكه العبارة ضررا عليه يجب دفعها وكان نفعه
في الحجر وايضا النظر واجب حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجر عليهم
اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان
يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه وان
كان احسانا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك
فلسا فقد اعتق جارية بالف دينار وقيل هذا بناء على ان الانسان
يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف ويرد عليه
انه شيء استحسنه مشايخ بلخ غير منقول عن ائمتنا ثم ان الظاهر

من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة وعند ابي حنيفة
لا حجر للسفيه لان السفيه لما كان مكابرة وتركا للواجب صادرا
عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر لكن قصر في حقوق الله تعالى لا يستحق
وضع الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من النظر حقا له فذلك النظر
جائز لديانته لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن القصاص
جائز لا واجب ولما كان مظنة ان يقال في ترك الحجر ضرر بالمسلم
من غير نفع لاحد فيجب الحجر والعفو عن القصاص فان فيه حيوة
تدارك دفعه بقوله وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق النظر
اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه
بالبهايم والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة
فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم ان كان
الحجر بطريق النظر له عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق
السفيه في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض
والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه وان ولدت جارية فادعاه
ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير
النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه محتاج اليه لابقاء
نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى
نسب ولد جاريته يكون ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله ولو
ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى

هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدًا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره فيثبت له
الملك بالقبض واما اذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن والقيمة بالعقد
منه غير صحيح في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي
واذا لم يجب على المحجور شيء ولم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام
في قيمة للبايع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف
فيما نظر له عندهما انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر نفسه
بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد وبحجر القاضي عند
ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجاء امواله التلجئة
هي المواضعة المذكورة بفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه
الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل
النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم يكن سفيها
متصل بقوله فيحجر وهذا انما يكون في الذي يكون وقت الحجر واما
فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل واحد واما بان يمتنع
عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي امواله عروضًا كانت
او عقارا فهذا ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر وهو خروج ح
مديد اي خروج من عمران الوطن على قصد مسير مقدار ثلثة ايام
ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فالخروج ليس مما عند
وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف

بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يضره
الصوم واختلفوا في الصلوة اي في التخفيف الحاصل في السفر في الصلوة
فعند الشافعي القصر رخصة ترفهة حتى يكون الاكمال مشروعًا وعندنا
عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة الخلاف ان المسافر اذا
صلى اربعا لا يكون الاربع فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشرط
الثاني تطوع عندنا حتى اذا قعد على راس الركعتين قدر التشهد يجوز
صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لانها القعدة الاخيرة وهي في حقه فرض
فقد تركها فرضا بخلاف المقيم وعنده يجوز لان الاكمال العزيمة وقد
اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين
او في واحدة منها يفسد صلوته عندنا خلافا له لقوله عائشة
فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وفي التحفة
واصله ما روي عن عمر رضه انه قال صلوة المسافر ركعتان تمام غير
قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم ولتسميته الصدقة فانه عم
سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تع بها عليكم
فاقبلوا صدقته ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة
من ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر لحصال الكفارة في صوم
رمضان وهنا لا يسر في الاكمال اصلا فان ثم في التخيير انما صدق حد
النافلة وهو ما يمدح عليه فاعله ولا يذم تاركه او ما هو في معناه
على الركعتين الساقطتين فلا يصلح متمسكا فيما ذكر لانه للخصم

ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وصح لانا نه
لا يلزم تاركهما اذ لا ينقطع به عرق الشبهة فان عدم الذنب عند عدم
الاتمام وعدم النية به يكفي في نفيتها بل لانه اي لان الصدق المذكور
لا ينافي فرضيتهما عزيمة كما في المريد على قدر ثلث ايات في الصلوة فان
الحد المذكور صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما ثبت هذا الحكم
اي القصر بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر
في الاداء اما اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر
ولما كان السفر اختياريا قيل اي حكم للمسافر وافتى في حقه اذا شرع
المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز له
الافطار وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم
قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبهذا الشروع يعلم لحوق الضرر
حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يمكن من دفع الضرر الداعي الى
الافطار بان لا يسافر لكن اذا افطر المسافر بعذر السفر يثبت شبهة
في الكفارة اذا قارن الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر
الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا كان مريضا لكن ان افطر الصايم المقيم
بعدما سافر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لا يسقط الكفارة
بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض في ذلك اليوم لان المرض
امر سماوي تبين به من الصوم لم يجب عليه فيه والسفر اختياري
واحكام السفر تثبت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة

واذا لم يتم السفر علة وهي ما روي عن رسول الله عم واصحابه رضوان الله عليهم
ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر
الا بعد مضي المدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك
القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة
ايام يصح وان كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة
يشترط موضع الاقامة لان الاولى اي نية الاقامة قبل ثلثة
ايام منع للسفر وهذه اي نية الاقامة بعد الثلثة رفع له والمنع
اسهل من الرفع وسفر المعصية توجب الرخصة وقد مر في فصل
النهي وقد استدل المخالف على عدم كون السفر المعصية من اسباب
الرخص وبجعل السفر في حقها بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة
فلا يتناول بالمعصية ويجعل السفر في حقها معدوما كالسكر
يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
وثانيهما قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج
عن الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير
هذه الحالة على اصل الحرمة واشار المص الى الجواب عن الاول بقوله
والمعصية منفصلة عنه اي عن السفر لوجود كل منهما بدون الاخر
فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر فتلك
معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير وهم القوم

الذين معهم احمال الميرة فيقطع عليهم فان سفره مندوب وصار معصية
فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه والمنهي لمعنى متصل
عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة
بخلاف النسك لانه عصيان بعينه لانه حدث عن شرب حرام فلا تثبت
به الرخص المنوطة بزوال العقل والى الجواب عن الثاني بقوله وقوله غير
عني باغ ولا عاد لا بد من تقدير فعل سبقت الاية له اى فاذن كل حال
كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء
للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة ولا يتجاوز حد سد الرمق والمستدل
المخالف جعل قوله غير عني باغ حالا من ضمير اضطر ومنها الخطاء المقابل
للعمد هو ان يفعل فعلا من غير قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب
انسانا فانه قصد الرمي ولم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام
وانما قال المقابل للعمد لانه قد يستعمل في مقابلة الصواب فيجامع العمد
فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله اذا حصل عن
اجتهاد اراد الاجتهاد اللغوي لا الاصطلاحي ويصلح شبهة
في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل
فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان
العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لا جزاء فعل ولهذا لو اتلف
رجلان عينا لاخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب
على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح الخطاء مخففا لما هو صلة لم يقابل

مالا ووجب بالفعل كالدية وانما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل
لا يكون الخطاء مخففا فيه لانه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك
عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو داير بين العبادة والعقوبة
والمراد منه الكفارة اذ هو اى الداير بينهما جزاء قاصر ويقع طلاقه
عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام
العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واذا صدرت
الاعمال عن سهو او غفلة يجب ان لا يعتبر ولا يواخذ الانسان
بها لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولان السهو غفلة
مذكوران في الانسان فيكونان عذرا فاقيم البلوغ مقامه اى مقام
العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول لان السهو
والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل لكثرة التجارب
بعد البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا الا مقام اليقظة
حتى ابطلنا عبارات النائم والرضاء فيما ينبني عليهما اى على اليقظة
والرضاء كالبيع ونحوه اذ لا يخرج في دركهما اى درك اليقظة
والرضاء لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها
يقام ما هو دليل عليهما مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور
الظاهرة وانما ذكر اليقظة والرضاء دفعا لشبهة الشافعي فانه
قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ويقام
البلوغ مقام الرضاء فيما يعتمد على الرضاء واذا جرى البيع على لسانه

اى لسان الخالمى خطاء وصدقه حضه يكون كبيع المكره فينعقد
البيع لوجود الاختيار ويفسد بفوات الرضاء ثم شرع فى القسم
الثانى من العوارض المكتسبة فقال واما الذى من غيره فالاكراه
وهو اما ملجى بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضاء
ومفسد للاختيار لان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك
كله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه
واما غير ملجى بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضاء
غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان ملجئا او لا لا ينافى الاهلية
ولا الخطاب لان المكره عليه اما محرم يتخلى حرمته ويصير فرضا كما
اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم يتخلى حرمته ولا يصير فرضا
بل مرخص فيه كما اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان او محرم لا يتخلى
حرمته ولكن يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه
او محرم لا يتخلى حرمته ولا يرخص فيه كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق
حتى يوجر مرة ويأثم اخرى نص بع على ان الاكراه لا ينافى الاهلية
والخطاب ولا ينافى الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل
الشافعى فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا بان يحل له
الاقدام على الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل اى المكره لعدم اختياره
والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه اى رضاء الفاعل ثم ان
امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الاكراه

اى على الاكراه المكره ينسب الفعل اليه والا يبطل فيبطل الاقوال كلها
لان نسبة الفعل الى الحامل القولى الى غير المتكلم بط لان الانسان
لا يتكلم بلسان غيره فيضمن الحامل الاموال التى اكره الغير على اتلافها
لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن لان الانسان يفعل بآلة مباينة
فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على
الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل فيحد
الزانى ويقتص القاتل مكرهين ولما اتجه ان يقال لما لم يقطع نسبة
الحكم عن فعل الفاعل بكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا
يقتص الحامل لكن يجب القصاص عليهما عند الشافعى تدارك الجواب
عنه بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبيب وان كان الاكراه حقا
كالاكراه على الاسلام لا يقطع ايضا اى الحكم عن فعل الفاعل فيصح
اسلام الحربى وبيع المديون ماله بقضاء الديون مكرهين وطلاق
المولى بعد مضى مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق التفريق بعد
مضى المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه
حقا واما قبل مضيها فالاكراه بط فلا يقع الطلاق ولا يصح اسلام
الذمى به لان اكراهه على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكر انه يبطل
الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا المقرر
عند ابى حنيفة واصحابه ان الاكراه الملجى لما افسد الاختيار
فان عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو

اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار
الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فاذا احتمل
ذلك اى كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل بقى الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل
ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير
ممتنع فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار
كالطلاق والعتاق ينفذ لانها اى لان الاقوال التى لا ينفسخ ينفذ
مع الهزل وهو ينافى الاختيار اى اختيار الحكم والرضاء به وان كان
اختيار المباشرة والرضاء بها ثابتين كما ان الاولان منفيا عنه
وينفذ مع خيار الشرط وهو ينافى الاختيار اى اختيار الحكم اصلا
وان وجد فى جانب السبب وفى الاكراه لم ينتف الاختيار
فى السبب ولا فى الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف
المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ فى الاكراه اولى فهو
بالقبول اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان ينفذ
الاقوال التى لا ينفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى فاذا وقع
الطلاق والعتاق فى الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضاء به فوقوعهما
فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى واعترض على هذا بان اختيار السبب
والرضاء به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضاء
بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع

فى الهزل الوقوع فى الاكراه واجيب عنه بان فى كل من الاكراه والهزل
امرين من الامور العامة الاربعة الا ان اللذان فى الاكراه اقوى
من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار
هو المعتبر فى عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضاء قد يكون
وقد لا يكون والفاسد بفساد الاختيار بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل
الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه
بقبول المال فى الطلاق بان اكره امراته بوعيد تلف او حبس على
ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهى مدخوله
يقع الطلاق بلا مال لانه اى لان الاكراه يعدم الرضاء ولم يوجد
كما فى خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها
وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق
امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال
لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلمت لها من البينونة بخلاف
الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف
الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق
ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال واما عند ابى حنيفة فلان
الرضاء بالسبب ثابت فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف
الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط
فى جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها

المال واما فى جانب الزوج فلا يصح فى الخلع يمين فى حقه ومعاوضة
فى حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر فى بدل الخلع فيجب بدل الخلع ويقع
الطلاق من غير توقف على الرضاء لان الهزل بعدم الرضاء والاختيار
فى جانب الحكم دون السبب فهو لا يؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار
وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع والاجارة
تفسد والجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضاء وكذا الاقارير كلها
من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الاكراه
وعدم الرضاء والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة
للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ايضا ولا يتعلق
بالحامل لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه
على الجناية فى ذلك المحل ومنها اى فى مخالفة الحامل بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل وبرضاه على خلاف رضاء
الفاعل وهو فعل معين فى محل معين واذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها
وانى لذلك عنا لين لان تبديل محل الجناية قد يستلزم تبديل الذات
الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم المحرم على قتل الصيد
فقتله يقتصر على الفاعل لانه اى لان الحامل انما حمله على الجناية
على احرامه اى احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام
الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه
واشار الى المثال الثانى وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما

لتبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره غيره على البيع والتسليم فالتسليم
يقتصر عليه ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب لان التسليم من جهة
الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء وتبدل
ذات الفعل ايضا لانه يصير كالبيع والتسليم غصبا والاعتاق
وان كان لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة له لانه من الاقوال
لكن الاتلاف فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان الاعتاق تصرف
قولى لكنه اتلاف ففى المعنى الاول لم يحتمل انه فيعتق على الفاعل وفى
المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فينتقل الى
الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر
على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله
آلة تبديل محل الجناية يجعله آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه
ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الاتلاف
الى الحامل ابتداء لانعدامه من الفاعل فوجب الجناية نحو ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة عليه اى على الحامل فقط فان كان
عامدا يقتص هو فقط عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابى يوسف
لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية على الحامل من ماله ثلث
سنين لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه
ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية ح يكون على دين الحامل
وهو لم يأثم الفاعل بذلك فينتفى الاكراه وان لم يمكن جعله آلة فيأثم

[illegible]

كل منهما اما الحامل فلفصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعته
المحلوف في معصيته وايثاره نفسه على من هو مثله والحرمات انواع
حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا اى
زنى الرجل بالمرأة لان الزانى حقيقة والمرأة ممكنة منه فزناها
من قبيل ما يحتمل الرخصة على ما يأتى لان دليل الرخصة خوف الهلاك
وهما اى القاتل والمقتول فى ذلك سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره
لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح
لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة نفسه
فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكرهه بالقتل
على قطع يد الغير لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لان من لا نسب له
بمنزلة الميت ولانه لا يجب النفقة بولد الزنا على الزانى لعدم
النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره
على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير
والاكراه الملجئ يبيحها اى يبيح المحرمات التى تحتمل السقوط
حتى امتنع اثم لان الاستثناء من الحرمة حل وقد استثنى عن تحريم
الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فبقى
الاباحة الاصلية ضرورة كقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه لا بغير الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد

وحرمة لا تسقط اى لا يحل تعلقها اصلا لكن تحتمل الرخصة فى فعله
مع بقاء حرمته وهى اما فى حقوق الله تعالى التى لا يحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر لا يحتمل السقوط ابدا اعلم ان التكلم بكلمة الكفر
حرام ابدا الا ان الشرع رخص فيه حالة الاكراه بشرط اطمينان
القلب بالايمان لقوله عم فان عادوا فعدوا وقوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما فى حقوقه التى تحتمل السقوط
فى الجملة بالاعذار كالعبادات من الصلوة والصوم والحج فان الاكراه
على تركها اكراه على حرام حرمته لا تسقط به عمن هو اهل للوجوب
فيرخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار شهيدا وقد مر فى فصل الرخصة
وزنا المرأة هذا من القسم اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ
رخص لها فان العصمة من الزنا حق الله تع وتركها حرام لا يسقط
ابدا ولكن يحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لا نسب
من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زناه فانه بمنزلة
القتل لانه قطع النسب ولما رخص بالاكراه بالملجئ لا يحد المرأة
بالزنا بالاكراه بغير الملجئ للشبهة اى لشبهة الرخصة فى زناها
بغير الملجئ ويحد هو اى الرجل فى زناه بغير الملجئ لانه لا يرخص
فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة واما فى حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمته هى فى حقوق العباد لان عصمة
المال وجوب عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بذلك

العصمة

رد لصاحب التنقيح

وحكمه حكم اخويه فى انه يرخص بالمجئ وان صبر صار شهيدا لانه
بذل نفسه لدفع الظلم لكن حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط
بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة وانما رخص فيهما
لان حرمة النفس فوق حرمة المال والمراد بالاخوين
ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله لكنهما لم يسقطا
وهما حق الله تع ويجب الضمان بوجود العصمة
اى يجب على من اكره غيره على اتلاف
مال المسلم ضمان ما اتلفه لان
المال معصوم حقا لصاحبه
فلا يسقط بحاله
والله اعلم بحقيقة
الحال

تم تأليف الكتاب وتسويده بعون الله وحسن توفيقه وتسديده
فى غرة رمضان المبارك من شهور سنة احدى وثلثين
وتسعمائة
تم
رحم الله لمن نظر ودعا لكاتبه



